حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

فصلية علمية محكمة - تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

نظرية جون سيرل في القصدية
دراسة في فلسفة العقل

د. صلاح إسماعيل

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة

جمهورية مصر العربية

جامعة الكويت

مجلس النشر العلمي



ISSN : 1560 -

لة ٢٦٢- الحولية ٢٧

هـ / ٢٠٠٧م (يونيو)

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

تصدر عن مجلس النشر العلمي – جامعة الكويت

فصلية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية،

الآداب:

اللغة العربية وآدابها، اللغة الانجليزية وآدابها، التاريخ، الفلسفة، ا

العلوم الاجتماعية:

الاجتماع والخدمة
النفس، العلوم الس



الحولية ا
الرسالة الثاني
٤٢٨

ئة التحرير

يئة الاستشارية

قواعد النشر في

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

١ - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية مجلة فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، تنشر البحوث من الجامعات والمؤسسات العلمية العربية والأجنبية في الموضوعات الأدبية والاجتماعية والإنسانية.

٢ - تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية، باللغتين العربية والإنجليزية، على ألا تتجاوز صفحات متن أي بحث ٢٠٠ صفحة، ولا تقل عن ٥٠ صفحة (في المتن أيضاً).

٣ - قواعد تسليم البحوث:

أ - يقدم البحث مطبوعاً من ثلاث نسخ، على ورق (A4)، وعلى مسافتين، وبنط (١٤)، مع القرص المرن الخاص به.

ب - يرفق الباحث ملخصاً للبحث مطبوعاً باللغتين العربية والإنجليزية؛ في حدود ١٥٠ كلمة للغة العربية، و٢٠٠ كلمة للغة الإنجليزية.

ج - يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة، مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية، تشمل أهم مؤلفاته وأبحاثه.

د - يقدم الباحث إقراراً كتابياً بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.

هـ - تقدم الخرائط، والأشكال، والرسوم بأصولها الصالحة للطباعة، أما الصور الفوتوغرافية فتطبع على ورق لماع، مع ضرورة تقديم الشريحة الأصلية للصور الملونة.

و - في حال رغبة الباحث نشر الصور، أو الخرائط، أو الأشكال البيانية ملونة، يلتزم دفع تكاليفها.

٤ - يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعه ما يلي:

<u>أولاً - الهوامش:</u>

أ - توضع الهوامش في نهاية كل فصل، أو في نهاية البحث في حالة عدم وجود فصول.

ب - ترتب أرقام التوثيق بطريقة متسلسلة حتى نهاية كل فصل، أو حتى نهاية البحث في حالة عدم وجود فصول.

ج - تثبت الهوامش عند ذكرها لأول مرة كاملة كالتالي:

اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود) رقم الطبعة/ رقم الجزء، مكان النشر، اسم الناشر، سنة النشر/ رقم الصفحة.

مثال:

- أحمد محمد عبدالخالق، معجم ألفاظ الشخصية، الطبعة الأولى، دولة الكويت، مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت، ٢٠٠٠م، ص١٥.
- في حالة تكرار الهامش مرات متتالية، يذكر باختصار كالتالي:
   - المرجع السابق، ص٢٦.
- وفي حالة وجود فاصل هامش مختلف يذكر كالتالي:
   - أحمد عبدالخالق، معجم ألفاظ الشخصية، ص٣٥.

ثانياً - المصادر والمراجع:

يرتب ثبت المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائياً، بحسب الأسماء المشهورة للمؤلفين. ويتبع في إثباتها ما يلي:

اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود)، اسم المحقق أو الشارح أو المترجم، رقم الطبعة، اسم الناشر، مكان النشر، السنة.

مثال:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٥م.

٥ - شروط قبول الأبحاث في الحوليات:

أ - لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها في أي مجلة علمية أو غيرها.

ب - أصول البحوث المقدمة للنشر لا ترد ولا تسترجع، سواء أنشرت أم لم تنشر.

ج - لا يجوز نشر البحوث في جهات أخرى بعد موافقة الحوليات على نشرها، وإذا ثبت ذلك، فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن.

د - يمكن للباحث نشر بحثه في جهات أخرى، بعد الحصول على إذن كتابي مسبق من رئيس التحرير، وبعد انقضاء ثلاث سنوات - على الأقل - على نشره في الحوليات.

هـ - تمنح المجلة للباحث خمسين نسخة من بحثه المنشور، كإهداء.

٦ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى:

رئيس تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي: 72454

الكويت

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS/

E-mail: aass@kuniv.edu.kw

الرسالة ٢٦٢

نظرية جون سيرل في القصدية
دراسة في فلسفة العقل

د. صلاح إسماعيل
قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة
جمهورية مصر العربية

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية السابعة والعشرون - ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

المؤلف:

د. صلاح إسماعيل:

- حصل على الدكتوراه عن فلسفة اللغة والمنطق عند كواين من جامعة القاهرة عام ١٩٩٤.
- أستاذ مساعد بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة، التخصص الدقيق: الفلسفة المعاصرة.

الإنتاج العلمي:

أولاً - الكتب:

١ - التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣.
٢ - فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.
٣ - قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر (بالاشتراك)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧.
٤ - بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (بالاشتراك) في مجلدين، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨.
٥ - نظرية المعرفة المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥م.

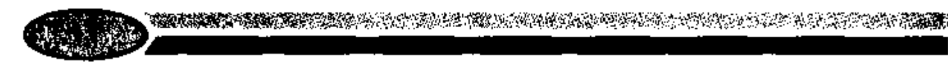
ثانياً - البحوث:

١ - مفهوم الصدق عند ديفيدسون، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف ١٩٩٦، ص ٢٠٦ - ٢٥٧.
٢ - فلسفة العقل عند فتجنشتين، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - المجلد ٥٦، العدد ٤، أكتوبر ١٩٩٦، ص ٣٩ - ٩٩.
٣ - الاتجاهات المعاصرة في فلسفة اللغة، مجلة الفكر العربي، بيروت، العدد ٨٣، السنة السابعة عشرة (١) شتاء ١٩٩٦، ص ٥٣ - ٧٧.
٤ - مفهوم المعرفة في الفلسفة المعاصرة، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ٥٨، عدد ٤، أكتوبر ١٩٩٨، ص ١٠١ - ١٥٨.
٥ - نظريات التسويغ المعرفي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد ٦٩، السنة الثانية عشرة - شتاء ٢٠٠٠، ص ١١٠ - ١٥١.
٦ - جون سيرل ومشكلة الوعي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ٦٠ عدد ٤، أكتوبر ٢٠٠٠، ص ٢٨٥ - ٣٣٠.
٧ - الابستمولوجيا الطبيعية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية ٢٢، الرسالة ١٨٣، ٢٠٠٢م، جامعة الكويت.
٨ - هل العقل برنامج كمبيوتر، في كتاب الفلسفة التطبيقية تحرير أ. د. مصطفى النشار، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥م.
٩ - النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الرسالة ٢٣٠، ٢٠٠٥م.

المحتوى

الملخص

جون سيرل من أهم الفلاسفة الأحياء وأعظمهم أثراً في الثلاثين سنة الأخيرة. والمفهوم المحوري الذي يقع في صميم فلسفته هو القصدية. والقصدية هي قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء أو يمثلها. كيف يعمل العقل؟ كيف يستطيع العقل البشري أن يمثل العالم الخارجي؟ إن التمثيل هو الوظيفة الأساسية لعقولنا. عندما نعتقد، ونفكر، وتخطط، ونأمل، ونرغب، ونتصور، فإننا نمثل العالم، وهذا هو ما يجعل حالاتنا العقلية حالات قصدية. ولكن، هل كل الحالات العقلية تظهر القصدية؟ وهل الحالات العقلية وحدها هي التي تظهر القصدية؟ وما بنية الحالات القصدية؟ وما قصدية الإدراك الحسي والفعل؟ وما العلاقة بين القصدية والوعي؟ وما العلاقة بين قصدية العقل وقصدية اللغة؟ . في هذه الدراسة، أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، وسوف أعيد بناء نظرية سيرل في القصدية وأناقش مضامينها وأقومها على ضوء تاريخ القصدية، وبخاصة دعوى برنتانو، والتطورات الحالية في فلسفة العقل .



تصدير

"فلسفة العقل هي الآن الفلسفة الأولى. والمشكلات المتعلقة باللغة، والأخلاق، والمجتمع، وحرية الإرادة، والعقلانية، وعدد كبير من الموضوعات الأخرى تتم معالجتها كأحسن ما تكون المعالجة عن طريق فهم الظواهر العقلية. والرأي - عندي على الأقل - أن معالجة تلك المشكلات تأتي عن طريق تحليل العقل الذي يرفض الثنائية dualism والمادية materialism على حد سواء".

John R. Searle, Mind, Language and Society: *Philosophy in the Real World,* New York: Basic Books, 1999, pp. ix-x.

"هناك مشكلة واحدة أساسية شغلتني منذ أن بدأت العمل في الفلسفة عند منتصف القرن العشرين تقريباً، وهي: كيف يمكن أن نملك تقريراً موحداً ومقنعاً من الناحية النظرية عن أنفسنا وعلاقاتنا بالناس الآخرين وبالعالم الطبيعي؟ كيف نستطيع أن نقبل تصورنا القائم على الحس المشترك عن أنفسنا بوصفنا فاعلين أصحاب وعي، وحرية، وعقول، وننجز فعلاً كلامياً، وتكشف أفعالنا عن عقلانية، في عالم نعتقد أنه مؤلف كلية من ذرات فيزيائية في مجال من القوة، وهي ذرات لا حياة فيها، ولا وعي، ولاعقل لها، ولا معنى، وصامتة ؟ وبعبارة موجزة، كيف نجعل تصورنا عن أنفسنا متسقاً ومتماسكاً تماماً مع تقرير عن العالم نحصل عليه من العلوم الطبيعية، وبخاصة الفيزياء، والكيمياء والأحياء ؟ والأسئلة التي شغلتني إلى أبعد الحدود - ما الفعل الكلامي؟ ما الوعي؟ ما القصدية؟ ما المجتمع؟ ما العقلانية؟ - انصبت كلها بطريقة أو بأخرى على هذه المشكلة. وأظن أن هذه المشكلة، أو فئة المشكلات، هي المشكلة المهمة في الفلسفة".

John R. Searle, *Consciousness and Language,* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.1.

مقدمة

١- ما فلسفة العقل؟

هل تساءلت يوماً عن عقلك: ما هو؟ وكيف يعمل؟ ومن أين يأتي؟ من الناس من يستعمل عقله استعمالاً حسناً ولا تشغله هذه الأسئلة ولا يلقي لها بالاً، ومنهم من تقلقه هذه الأسئلة ويرى أنها خليقة بالنظر، ويكاد لا يستريح له جنب حتى يلتمس لها جواباً. ولكل سؤال جواب، كما قال جميل لصاحبته بثينة.

والعقل هذه الأيام واحد من المجالات المثيرة والمهمة والشائقة التي يتناولها الباحثون بالدرس والفحص والنقد في الفلسفة، وعلم النفس، وعلم الأعصاب، والذكاء الاصطناعي، والعلم الإدراكي. والحق أن التفلسف حول العقل قديم قدم الفلسفة، ولكن فلسفة العقل باعتبارها فرعاً فلسفياً واضح الموضوعات والمشكلات والمناهج والنظريات لم تعرف إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. وأستطيع أن أحدد بقدر كبير من اليقين والاطمئنان بداية فلسفة العقل المعاصرة بظهور كتاب جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠ - ١٩٧٦) "مفهوم العقل" عام ١٩٤٩، وكتاب لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (١٨٨٩- ١٩٥١) "بحوث فلسفية" عام ١٩٥٣.

ومع نهاية القرن العشرين أصبحت فلسفة العقل أكثر فروع الفلسفة حيوية ونشاطاً، وشغلت معظم الفلاسفة الأحياء مثلما شغلتهم فلسفة اللغة ولا تزال. ومع بداية القرن الحادي والعشرين قفزت فلسفة العقل إلى مكان الصدارة، وكيف لا؟ وهي أحدث فروع الفلسفة، وأكثرها إثارة للجدل، وأعظمها استفادة من نتائج العلم، وأبعدها أثراً في فروع الفلسفة الأخرى؛ ليس هذا وحسب، بل ينظر إليها كثير من الفلاسفة الآن - يحذون في ذلك حذو سيرل- على أنها الفلسفة الأولى first philosophy. وفلسفة العقل هي دراسة المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعقل

والحالات العقلية. إذا أمعنا النظر في جغرافيا العقل، وجدنا أنها متنوعة المشاهد، كثيرة الأجواء، متباينة الأجزاء. ولكي لا تتداخل هذه الأجزاء بعضها في بعض، يحسن بنا أن نحدد بداية مشكلات فلسفة العقل ونصنفها في مجموعات هي:

١- طبيعة العقل.
٢- التمثيل العقلي.
٣- العقل والجسم.
٤- العقل والذكاء الاصطناعي.
٥- الحالات العقلية.
٦- معرفتنا بالعقل.

تثير طبيعة العقل جملة تساؤلات أبرزها: ما هذا الشيء الذي نسميه عقلاً؟ أهو شيء فيزيائي مثل المخ، أم أنه شيء غير فيزيائي؟ وهل هو شيء على الإطلاق؟ وهل من الأفضل فهمه على أنه "عملية" أو مجموعة من "الوظائف" بدلاً من النظر إليه على أنه شيء؟

ويطرح التمثيل العقلي سؤالاً جوهرياً: كيف يمثل العقل الأشياء؟ وتتفرع الإجابة عنه إلى قضيتين؛ هما: الوعي والقصدية. وفي الوعي نتساءل: ما الوعي؟ وكيف يرتبط الوعي بالعالم الفيزيائي؟ وما أنواع الأشياء التي تكون واعية؟ كيف نستطيع أن نعرف الشيء إذا ما كان واعياً؟ وهل الوعي ظاهرة واحدة أم ظواهر كثيرة؟ وما وظيفة الوعي؟ وما نظريات الوعي؟ وفي القصدية نتساءل: ما القصدية؟ وما الحالات القصدية؟ وهل كل الحالات العقلية تظهر القصدية؟ وهل كل الحالات العقلية وحدها هي التي تظهر القصدية؟ وما علاقة القصدية بالوعي؟ والسؤال الرئيس في مشكلة العقل والجسم هو: كيف يرتبط العقل بالجسم؟ وتتفرع عنه أسئلة أخرى من قبيل: ما العلاقة بين الخصائص العقلية والخصائص الفيزيائية، وما علاقة المخ بالعقل ؟

أما موضوع العقل والذكاء الاصطناعي فيطرح علينا أسئلة محيرة حقاً: هل

تستطيع الآلة أن تفكر؟ هل الآلة تملك عقلاً؟ هل العقل برنامج كمبيوتر؟ كيف نميز بين العقلية البشرية والذكاء الاصطناعي؟

ويقوم موضوع الحالات العقلية على تصنيف هذه الحالات وبيان علاقة بعضها ببعض. ويتساءل: هل الآلام أحداث حسية فقط؟ أو تنطوي أيضاً على عنصر باعثي مثل النفور؟ وهل يمكن أن توجد آلام لا نعيها ؟ وهل الانفعالات مثل الغضب والغيرة تتضمن بالضرورة كيفيات محسوسة؟ وهل تتضمن عنصراً إدراكياً مثل الاعتقاد؟ وأخيراً تدور معرفتنا بالعقل على فكرتين؛ هما معرفتنا بعقولنا الخاصة ومعرفتنا بالعقول الأخرى.

وترتبط فلسفة العقل ارتباطاً وثيقاً ببعض فروع الفلسفة مثل الابستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة العلم، وفلسفة الأخلاق. وترتبط أيضاً بفروع معرفية أخرى مثل علم النفس، وعلم الأعصاب، ونظرية المعلومات، والعلم الإدراكي. والعلم الإدراكي دراسة علمية للعقل والظواهر العقلية، ويضم عدة فروع؛ هي الفلسفة، وعلم النفس، وعلم الأعصاب، وعلم الكمبيوتر، والذكاء الاصطناعي، وعلم اللغة. ويسعى إلى تفسير العقل والتفكير في حدود برامج الكمبيوتر. ويهتم الذكاء الاصطناعي- الذي اخترع اسمه جون ماكرثي John McCarthy في ندوة نظمها حول هذا الموضوع عام ١٩٥٦- بتوليد الخاصة العقلية mentality في الآلات. وإذا شئت عبارة موجزة تحدد لك لب لباب الذكاء الاصطناعي، فإليك عبارة مارفن منسكي Marvin Minsky مؤسس معمل الذكاء الاصطناعي في MIT يقول فيها هو " العلم الذي يجعل الآلات تفعل أشياء سوف تتطلب ذكاء إذا فعلها الإنسان"(١). والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إلى أي حد تختلف المشكلات الفلسفية عن المشكلات العلمية حول العقل؟ وما الشيء الذي يميز الدراسة الفلسفية من الدراسة العلمية للعقل؟

وأخص ما تمتاز به الفلسفة بحكم طبيعتها، أنها دراسة مفهومية نقدية للقضايا المعروضة للبحث، وليس غريباً أن تهتم فلسفة العقل بتحليل المفاهيم

العقلية مثل الوعي والقصدية والإدراك الحسي والتفكير. وهي بذلك تختلف عن البحث التجريبي في هذه المفاهيم، الذي نجده في العلوم التي أسلفنا الإشارة إليها. وهذا لا يعني أن فلسفة العقل غير تجريبية أو أنها لا تستفيد من نتائج هذه العلوم ومناهجها، وإنما أردت أن أؤكد خصوصية المعالجة والمنهج الفلسفي لقضايا العقل.

وتتجلى خصوصية التناول الفلسفي للعقل في علاقة فلسفة العقل بالميتافيزيقا. إن فلسفة العقل لا تهتم بالتحليل الفلسفي للمفاهيم العقلية فحسب، وإنما تهتم أيضاً بالقضايا الميتافيزيقية المرتبطة بهذه المفاهيم. والميتافيزيقا – التي ينظر الفلاسفة إليها على أنها أصل الفلسفة برمتها – هي دراسة لبنية العالم. وتتضمن الميتافيزيقا جانباً مهماً هو الانطولوجيا، وهي دراسة المقولات العامة للوجود؛ أي أنها تقدم تصوراً عاماً لكيفية وجود الأشياء. و تحفل فلسفة العقل بالميتافيزيقا؛ لأنها لابد من أن تقول شيئاً عن العقول والكائنات العاقلة ومكانها ضمن الإطار العام للوجود.

وليس في مقدور أي فرع من فروع العلم، حتى الفيزياء، أن ينتزع دور الميتافيزيقا. وسر ذلك أن كل علم تجريبي يفترض مسبقاً إطاراً ميتافيزيقياً يفسر فيه نتائجه التجريبية. ومن غير تصور عام متماسك للواقع كله، لا يمكن أن نأمل في استخراج نظريات وملاحظات منسجمة في العلوم المختلفة المتنوعة. وتقديم هذا التصور ليس مهمة أي علم من العلوم، وإنما هو بالأحرى مهمة الميتافيزيقا[٢].

يعتقد بعض الشكاك أن عصر الميتافيزيقا قد انقضى، وأن ما يتوق الميتافيزيقيون إلى إنجازه هو حلم مستحيل. ويزعم هؤلاء أن من الضلال والتضليل افتراض أن الكائنات البشرية في مقدورها أن تصوغ صورة صحيحة وسليمة للبنية الأساسية للواقع وأن تجعل هذه الصورة مقبولة، وسبب العجز عن ذلك في رأيهم أن الواقع عزيز المنال بالنسبة لنا وأن من

الخرافة افتراض أن الواقع يوجد مستقلاً عن اعتقاداتنا. وللرد على هؤلاء الشكاك نقول: إن البحث في الميتافيزيقا أمر لا مفر منه بالنسبة لأي كائن عاقل، وإن هؤلاء الشكاك أنفسهم يظهرون ذلك في اعتراضاتهم التي يثيرونها ضد الميتافيزيقا. ذلك أن القول إن الواقع عزيز المنال بالنسبة لنا أو إن هناك واقعاً مستقلاً عنا هو قول يمثل زعماً ميتافيزيقاً[٣]. وخلاصة رأينا في هذه المسألة أن أي تقدم في فهم قضايا العقل لابد من أن يضرب بجذوره في الميتافيزيقا ويلتمس العون منها. وقد يحاول الفلاسفة الماديون فهم العقل من غير الاستعانة بالميتافيزيقا ولكنهم لا ينجحون في ذلك إلا بمقدار. وإذا أرادوا أن يحققوا نجاحاً صحيحاً ملحوظاً، فلابد من أن يستبقوا الأصول الميتافيزيقية.

وارتباط فلسفة العقل بعلم النفس يتطلب منا توضيحاً وتمييزاً فيما يتعلق بالمصطلحات. هناك فلسفة العقل philosophy of mind وعلم النفس الفلسفي philosophical psychology في ناحية، وفلسفة علم النفس philosophy of psychology في ناحية أخرى. فلسفة العقل وعلم النفس الفلسفي مترادفان في الدلالة، ولكن تعبير "علم النفس الفلسفي" توارى في أسماء المؤلفات الحالية في العقل، وتكاد لا تسمع له ذكراً. هذا توضيح، أما التمييز فيجب أن يوضع بين فلسفة العقل وفلسفة علم النفس. فلسفة العقل، كما أوضحنا، هي أحدث فروع الفلسفة، أما فلسفة علم النفس فهي دراسة فلسفية لطبيعة ومغزى نتائج علم النفس ومناهجه. وفلسفة علم النفس بالقياس إلى فلسفة العقل مثل فلسفة علم اللغة بالقياس إلى فلسفة اللغة.

٢- العقل ليس شيئاً على الإطلاق:

أسلفنا الإشارة إلى أن فلسفة العقل المعاصرة بدأت بظهور كتاب رايل "مفهوم العقل" عام ١٩٤٩، وهناك عدة أسباب وراء اختياري لهذه البداية:

١ - استخدام رايل لطريقة جديدة في معالجة قضايا العقل، وهي "التحليل

اللغوي" للمفاهيم والكلمات العقلية، التي كان من شأنها أن تغير البحث الفلسفي في العقل تغييراً خطيراً.

٢ – نقد رايل للتقليد الديكارتي الذي كان مسيطراً على البحث الفلسفي في العقل والمعروف بالثنائية dualism .

٣ – إن نقد رايل للثنائية الديكارتية لم يفسح المجال أمام مذهبه الذي سماه الفلاسفة السلوكية اللغوية (أو المنطقية) linguistic (or logical) behaviorism ، على الرغم من أنه كان ينكر هذه التسمية، وإنما فتح للفلاسفة أبواباً من التفكير وشق لهم طرقاً إلى فهم العقل ما كانوا ليعرفوها لو ظلوا يسيرون في طريق الثنائية الديكارتية.

وخلاصة القول إن النقد الذي وجهه رايل إلى ديكارت دفع فلسفة العقل إلى تطور خطير في الشكل والمضمون. ويكفي أن تستعرض النظريات المتنافسة في طبيعة العقل والوعي والقصدية، التي سيرد ذكرها في هذه الدراسة، لتتبين صدق هذا التقدير.

وإذا جاز أن نجمع البحر في قطرة، جاز أن نلخص فلسفة ديكارت في عبارتين هما: الإنسان عقل مفكر، والمادة امتداد في حركة. ويجب فهم كل شيء في حدود هذه الثنائية للعقل والمادة. والثنائية في فلسفة العقل هي المذهب القائل إن العقل والجسم يتألفان من طبيعتين مختلفتين. وتتخذ الثنائية عدة صور، أبرزها ثنائية الجوهر substance dualism عند ديكارت وأتباعه، وخلاصتها أن الإنسان مكون من جوهرين متميزين: جسم مادي وعقل لا مادي. وثنائية الخاصية property dualism عند فرانك جاكسون Frank Jackson وديفيد شالمرز David Chalmers وهما من الفلاسفة المعاصرين. وتقول ثنائية الخاصية إن الكائنات البشرية كائنات فيزيائية؛ أي أنها جوهر واحد، ولكنها تملك فئتين متميزتين من الخواص: خواص فيزيائية (أو جسدية) وخواص عقلية.

وعندما يقول ديكارت إن العقل جوهر متميز من الجسم، فإن الجوهر هنا يعني الشيء أو الكيان. ولكن لا ينبغي أن نفهم معنى الجوهر أو الشيء على أنه الوجود المادي القابل للملاحظة، وإنما الجوهر يوجد بذاته وفي ذاته وجوداً مستقلاً، ولا يعتمد في وجوده إلا على الله تعالى. وانتقد رايل الثنائية الديكارتية ونظر إليها نظرة سخط عنيف واعتبرها "أسطورة ديكارت" Descartes' Myth، وسماها "عقيدة العفريت في الآلة" the dogma of the ghost in the machine، وحاول البرهنة على أنها تقوم على خطأ كبير هو "خطأ المقولة" category mistake. وهذا المصطلح الذي ابتدعه رايل يدل على أن وضع فئة مختلفة من المفاهيم معاً لا يجعلها معقولة معاً. إذا وضعنا مفهوماً من الرياضيات مع مفهوم من الطاقة، فإننا نحصل على نتائج لا هي صادقة ولا هي كاذبة. مثال ذلك، الجذر التربيعي للاثنين شمسي. خذ مثلاً آخر، إذا قلنا إن "عدد سكان مصر ٨٠ مليون نسمة" فهذا تقرير معقول سواء كان صادقاً أو كاذباً. ولكن لو قلنا "عدد سكان مصر بنفسجي" لكان قولاً محالاً absurd. لاحظ أن هذه الصيغة الأخيرة لا تمثل عبارة كاذبة؛ لأن العبارة الكاذبة هي التي لا تناظر الواقع وفقاً لنظرية التناظر في الصدق، أو التي لا تتسق مع عبارات أخرى سبق أن سلمنا بصدقها، وفقاً لنظرية الاتساق في الصدق. وعندما وصفنا الصيغة الأخيرة بأنها محالة فهذا يعني أن الحقائق المتعلقة بعدد السكان تنتمي إلى مقولة مختلفة عن الحقائق المتعلقة بالألوان.

وقدم رايل عدة أمثلة لما يعنيه بخطأ المقولة حسبنا منها المثال الآتي: هب أن شخصاً زار جامعة القاهرة لأول مرة، ورأى حجرات الدراسة، والمعامل، والمكاتب الإدارية، والمكتبات، والمتاحف، ومساكن الطلاب، والملاعب. ثم تساءل بعد ذلك: "نعم لقد رأيت كل هذا، ولكن أين الجامعة؟" هنا يقع في خطأ. ويجب أن نوضح له أن الجامعة ليست شيئاً آخر يضاف إلى ما رآه. لقد افترض خطأ أن الجامعة عضو إضافي في الفئة التي تكون الوحدات الأخرى أعضاء فيها؛ أي أن الجامعة تقف على

قدم المساواة مع المباني التي شاهدها. والصواب أن الجامعة اسم جمعي لوحدة كاملة. بمعنى أنها لا تنتمي إلى المقولة نفسها التي تنتمي إليها المعامل أو المكتبات، وإنما تنتمي إلى مقولة عامة يمكن الإشارة إليها على أنها مجموعات كاملة.

يقول رايل عن الثنائية الديكارتية: "إنها تصور حقائق الحياة العقلية كما لو كانت تنتمي إلى نمط منطقي أو مقولة واحدة (أو مجال من الأنماط أو المقولات) بينما تنتمي بالفعل إلى مقولة أخرى"[٤]. وفي موضع آخر يقرر أن "عقيدة العفريت في الآلة تفعل ما يلي: إنها تؤكد وجود أجسام وعقول معاً. وتؤكد وجود عمليات فيزيائية وعمليات عقلية، وأن هناك أسباباً آلية للحركات الجسدية وأسباباً عقلية للحركات الجسدية. وسوف أثبت أن هذه العبارات العطفية محالة، ولكن يجب أن نلاحظ أن الحجة لن تثبت أن أية قضية من القضايا المعطوفة على نحو غير منطقي محالة في ذاتها. فأنا لا أنكر – على سبيل المثال – وجود عمليات عقلية؛ ذلك أن إجراء عملية القسمة الطويلة في الحساب هي عملية عقلية. ولكنني أقول إن عبارة "توجد عمليات عقلية" لا تعني نوع الشيء الذي تعنيه عبارة "توجد عمليات فيزيائية"، ومن ثم لا يكون معقولاً أن نربط بينهما أو نفصلهما"[٥].

لقد أخطأ ديكارت عندما زعم أن العقل جوهر وشيء، ووضعه في مقولة الجسم نفسها، ولكنه أضفى عليه مجموعة مركبة من السمات غير الفيزيائية. أما رايل "فالعقل" عنده لا يدل على شيء من أي نوع، سواء كان فيزيائياً أم غير فيزيائي. إنه اسم جمعي نستعمله للدلالة على نماذج للسلوك patterns of behavior. واللغة تخدعنا أحياناً، فنظن أن كل اسم لابد من أن يدل على شيء ما، وهذا من عيوب النظرية الإشارية في المعنى، التي تقول: إن معنى الكلمة هو ما تشير إليه في الواقع. فهناك أسماء تشير إلى أشياء مثل أسماء الأعلام: محمد وأحمد، وهلم جرا. وهناك أسماء لا تشير إلى أشياء، مثل الكلمات

المجردة "الشجاعة" و "التقوى" و "العدالة". فالعقل اسم، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون اسماً لشيء ما. العقل لا يسمى شيئاً على الإطلاق، وإنما هو كلمة عامة نستعملها للدلالة على نماذج السلوك، والميول، والاستعدادات للسلوك بطرق معينة. عندما نقول إن الناس لهم أجسام وعقول، فمن الخطأ أن نفسر ذلك على أنه يشبه القول إن الطيور لها مناقير وريش أو إن القطط لها أرجل وذيول.

وعندما نظر رايل إلى العقل على أنه استعداد للسلوك مثل استعداد الزجاج للانكسار أو السكر للذوبان، صنف الفلاسفة مذهبه على أنه "سلوكي". ولكن بأي معنى؟. اتخذت السلوكية في القرن العشرين عدة صور:

١ – السلوكية الميتافيزيقية metaphysical behaviorism : وترى أن الحالات العقلية متطابقة مع السلوك، ولا يوجد شيء داخلي أو خفي، لا شيء سوى السلوك. وتسمى ميتافيزيقية ما دامت تدعي زعماً ميتافيزيقياً حول طبيعة العقل أو الحالات العقلية، وتقول: إن هذه الحالات هي مجرد سلوك قابل للملاحظة بشكل علني.

٢ – السلوكية المنهجية (أو النفسية) methodological (or psychological) behaviorism : وترى أن الدراسة التجريبية للعقل لابد من أن تبدأ بالسلوك. وهي لا تدعي شيئاً حول طبيعة العقل، ولكنها تعتقد أنه إذا كان هناك عقل أو حالات عقلية داخلية، فإنها لا تقبل الملاحظة العلمية ومن ثم يجب تجاهلها. وهذا يعني أنها لا تنكر وجود الحالات العقلية التي ربما تكون متاحة لأصحابها فقط، ولكنها تبرهن على أن السلوك يمكن أن يكون تبياناً كافياً للحالات العقلية كائنة ما كانت.

٣ – السلوكية التحليلية (أو المنطقية) analytic (or logical) behaviorism: وتؤكد أن العبارات المرتبطة بالعقل يمكن ترجمتها إلى عبارات عن السلوك العلني أو الممكن، وأن العبارات التي تتضمن ألفاظاً عقلية يمكن تحليلها إلى عبارات تتضمن ألفاظاً تتعلق بسلوك فيزيائي.

ويصور كارل همبل Carl G. Hempel (١٩٠٥ - ١٩٩٧) هذا الاتجاه الذي قبله كثير من رفاقه من الوضعيين المنطقيين في مقال "التحليل المنطقي لعلم النفس"، والذي ظهر أولاً عام ١٩٣٥، وترجمه ولفرد سيلرز Wilfred Sellars عام ١٩٤٩، ثم أعيد نشره في كتاب همبل "مقالات فلسفية مختارة" عام ٢٠٠٠، يقول همبل: "كل العبارات النفسية ذات المعنى - أعني التي تكون قابلة للتحقق من حيث المبدأ - تقبل الترجمة إلى قضايا لا تتضمن مفاهيم نفسية وإنما تتضمن مفاهيم فيزيائية فقط. وقضايا علم النفس هي إذن قضايا فيزيائية. وعلم النفس هو جزء مكمل للفيزياء"(٦).

وسلوكية رايل ليست من النوع الميتافيزيقي، وأنا هنا أختلف مع وليم ليكان(٧)، ولا من النوع المنهجي النفسي(٨)، ذلك أن رايل لم يكن مهتماً بالميتافيزيقا، ولم يكن مهتماً بالدراسة العلمية التجريبية للسلوك، وإنما كان مهتماً "باللغة" في المقام الأول، ولذلك تسمى وجهة نظره بالسلوكية اللغوية (أو المنطقية) linguistic (or logical) behaviorism. إن الفكرة السائدة عن فلسفة رايل في العقل عند معظم شارحيه هي أنه سلوكي تحليلي أو منطقي، وأنه لا يوجد اختلاف بين نظريته ونظرية كارل همبل. والرأي الذي نقبله ونطمئن إليه هو أن سلوكية رايل مختلفة عن سلوكية الوضعية المنطقية كما جسدها همبل.

كانت سلوكية همبل جزءاً من نزعته الفيزيائية physicalism التي مؤداها أن كل شيء إما أن يكون فيزيائياً أو يقبل الرد إلى ما هو فيزيائي. وعلى العكس من ذلك، لم يكن رايل فيزيائياً. وإنما اعتبر أن السؤال عما إذا كان العالم فيزيائياً في نهاية المطاف ملتبس من الناحية المفهومية. وتبعاً لذلك تحدث رايل عن الاستعدادات السلوكية، وأظهر ميلاً قليلاً لتحليل هذا باستمرار في حدود الاستعدادات السلوكية الفيزيائية(٩).

ولقد نحى رايل جانباً الجدل الميتافيزيقي حول طبيعة العقل، وكرس جل

جهده الفكري لإثبات أن جميع المفاهيم والكلمات العقلية، بما في ذلك العقل، يمكن تحليلها أو ترجمتها إلى استعداد لسلوك فعلي أو ممكن. خذ مثلاً يوضح ذلك: إن اعتقاد الطالب بأن السماء تمطر يعني الاستعداد للسلوك بطرق معينة في ظروف معينة، من قبيل الاستعداد لحمل المظلة، أو إخفاء الكتب بعيداً عن المطر، أو الجواب عن السؤال "هل تمطر؟" بنعم. وعلى هذا النحو ندرك مفهوم الاعتقاد في حدود السلوك سواء كان سلوكاً لغوياً أم غير لغوي.

وربما تحت تأثير رايل، يتحدث كثير من الفلاسفة اليوم حديثاً قصيراً عن العقل وحديثاً طويلاً عن الحالات العقلية mental states مثل حالة الاعتقاد في شيء ما، والرغبة في شيء ما، وتذكر شيء ما[١٠].

ولكن سيرل ينتقد السلوكية أعنف النقد ويبغضها أشد البغض. كان الرأي عند رايل أن المعاناة من ألم الكلى، مثلاً، هي الاستعداد للسلوك بطرق متنوعة مثل الصراخ، والإمساك بموضع الألم، والتقلب على الفراش، وتناول الدواء. صحيح أن الألم يجعل الشخص الذي يعانيه يميل إلى فعل أشياء معينة لكي يتخلص منه. ولكن الألم شيء والميل إلى فعل الأشياء شيء آخر. وفي ذلك يقول سيرل: " تبدو السلوكية خاطئة بوضوح؛ لأن كل شخص يعرف، مثلاً، أن الشعور بالألم شيء والسلوك المرتبط بالألم شيء آخر"[١١].

٣ – خطة الدراسة ومنهجها:

حاولت في المقدمة تحديد المقصود بفلسفة العقل وبيان موضوعاتها الأساسية، وأوضحت صلتها بالعلم الإدراكي في والميتافيزيقا، ثم أظهرت الخلاف بين الثنائية والسلوكية حول طبيعة العقل. وجاء الفصل الأول ليرسم صورة موجزة لتطور فلسفة سيرل، ركزت خلالها على السنوات التي قضاها في جامعة أكسفورد وتتلمذ فيها على يد فلاسفة مثل أوستن وستراوسون وغيرهما، وأوضحت الأفكار التي يقتسمها سيرل مع غيره من الفلاسفة

التحليليين، والملامح التي تميز فلسفته داخل التقليد التحليلي، وعلى رأسها رغبته الملحة في تقديم تقرير فلسفي موحد عن أنفسنا وعلاقاتنا بالآخرين وبالعالم الطبيعي .

ثم ألقيت أضواء شارحة على جوانب منهجه التحليلي، واعتماده على برهان الخلف في رفض كثير من الدعاوى الفلسفية التي لا تجد لديه قبولاً، وبينت مدى اهتمامه بتحليل الأسئلة الفلسفية قبل محاولة الإجابة عنها، وكان دافعه في ذلك هو كشف ما تنطوي عليه تلكم الأسئلة من افتراضات خاطئة أحياناً وغامضة أحياناً أخرى. والقاعدة الرائعة البسيطة التي يقدمها لنا تقول: " لا تسلم بالأسئلة، حلل السؤال قبل أن تجيب عنه ".

وفي نهاية الفصل أوضحت تحول سيرل من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل، وهو تحول جاء في جانب كبير منه من قصدية اللغة إلى قصدية العقل، وإن شئت قل من التمثيل اللغوي إلى التمثيل العقلي. يقول سيرل: " إذا أخذت السؤال: كيف تمثل represent لغتنا الواقع؟ مأخذ الجد، فلن تجد بداً في نهاية الأمر من الرجوع إلى السؤال: كيف يمثل أي شيء شيئاً آخر ؟ وهذا يقودك إلى فلسفة العقل. والسؤال الأساسي في فلسفة العقل هو: كيف تستطيع حالاتنا العقلية أن تمثل سير الأحوال في العالم ؟ ".[١٢]

وقدمت في الفصل الثاني تعريفاً لمفهوم القصدية، وحللت بنية هذا المفهوم إلى عناصره الأساسية، ثم أزلت نوعين من الخلط يحيطان بالقصدية، ويقطعان السبيل إلى فهمها؛ **الأول** يتمثل في الربط الجوهري بين القصدية والقصد (في معناه العادي) إلى درجة المطابقة بينهما، والصواب أن القصد صورة واحدة فحسب من صور القصدية الكثيرة. **والثاني** هو الخلط بين القصدية والمفهومية، والصواب أن المفهومية ليست كافية لوجود القصدية. وبعد ذلك فرغت لفكرة التمثيل بصفة عامة على أساس أن وظيفة القصدية هي التمثيل العقلي للأشياء ووقائع العالم وحالاته. والسبيل المفضي إلى فهم القصدية أو

التمثيل العقلي لا بد من أن يمر أولاً بالتمثيل التصويري ثم التمثيل اللغوي، وهما وسيلة إلى القصدية، ومن أراد الغاية، فقد أراد الوسيلة. وتاريخ مفهوم القصدية خليق بأن نلقي عليه نظرات متأنية من البحث في أصل المفهوم، وإحياء برنتانو له فيما يعرف بدعوى برنتانو. وتظفر هذه الدعوى بمناقشة تقف على جوانبها المختلفة وتنظر في تأويلات الشراح لها، وتقبل واحد من هذه التأويلات أعتقد أنه الأقرب إلى الصواب.

وما دامت القصدية هي قدرة العقل على توجيه ذاته نحو الأشياء، فإن علاقة الاتجاه القصدي تحتاج إلى توضيح، وهذا ما أقدمه في بداية الفصل الثالث. وبعد ذلك أحاول الإجابة عن سؤالين: هل كل الحالات العقلية تظهر القصدية؟ وهل الحالات العقلية هي وحدها التي تظهر القصدية ؟ ويتضح من الإجابة عنهما مدى اختلاف سيرل ومن سايره من الفلاسفة، الذين سيرد ذكرهم فيما بعد، مع برنتانو. فأما جواب برنتانو عن السؤالين فهو الإيجاب، وأما جواب سيرل عن السؤال الأول: بعض الحالات العقلية – وليس جميعها – تملك قصدية، ويجيب الفلاسفة المعاصرون عن السؤال الثاني بقولهم: هناك ظواهر غير عقلية تظهر القصدية. والنتيجة التي أخلص إليها بعد مناقشة هذه الأسئلة وإجاباتها هي قبول جواب السؤال الأول، وأوضح في جواب السؤال الثاني أن بعض الظواهر الفيزيائية (غير العقلية) التي تملك القصدية مثل الكلمات والرموز تملكها بصورة مشتقة وليست بصورة أصلية. فالقصدية الأصلية هي قصدية العقل .

ثم نناقش محاولات رد القصدية أو استبعادها مثل السلوكية والوظيفية والنزعة المادية الاستبعادية، ونبين إخفاق حجج هذه المحاولات ورد سيرل عليها، ثم نوضح مذهبه الذي سماه " المذهب الطبيعي البيولوجي "، وتمييزه بين الخصائص المنطقية للحالات القصدية ووضعها الأنطولوجي.

ويناقش الفصل الرابع بنية الحالات القصدية من خلال الكشف عن ملامحها

الأساسية، وهي أن الحالات القصدية ذات مضمون قصدي وشكل سيكولوجي، وأنها تملك اتجاهاً للمطابقة، وأنها تملك شروطاً للاستيفاء والنجاح، وأن قصدية الحالات العقلية باطنية وليست مشتقة.

وبعد أن حدد سيرل طبيعة القصدية وبنيتها، وقدم جهازاً مفهومياً يملك القدرة على التعامل مع مشكلاتها، عني بالوقوف على صورها الجزئية، وجاءت قصدية الإدراك الحسي وقصدية الفعل في صدارة اهتماماته؛ لأنهما صورتان أوليان من الناحية البيولوجية. ويكشف الفصل الخامس عن التشابهات والاختلافات بين قصدية الإدراك الحسي وقصدية الحالات الأخرى مثل الاعتقاد. ثم يعالج هذا الفصل أيضاً تمييز سيرل بين القصد السابق والقصد في الفعل، ويوضح التشابهات والاختلافات بين قصدية الفعل وقصدية الإدراك الحسي. ويركز الفصل السادس على مفهومين أساسيين هما شبكة الحالات القصدية وخلفيتها. ويأتي الفصل السابع والأخير ليوضح الصلة الجوهرية بين القصدية والوعي، ويبين أنه من الخطأ القول إنهما مفهومان مستقلان، ويعتمد إثبات هذا الخطأ على بعض النظريات المعاصرة في الوعي بالإضافة إلى آراء سيرل التي تنتهي إلى نتيجة مؤداها أن فهم القصدية لا يتحقق إلا في حدود الوعي.

وأردت في هذه الدراسة أن أحقق جملة من الأهداف يأتي في موضع الصدارة منها:

١ - إثارة الأسئلة الفلسفية الأساسية المتعلقة بالعقل على ضوء التطورات الحالية في فلسفة العقل والعلم الإدراكي .

٢ - صحيح أن طرح الأسئلة الفلسفية " الصحيحة " حول العقل يعد هدفاً فلسفياً في حد ذاته، ولكن هذه الدراسة تسعى أيضاً إلى الإجابة عن بعض هذه الأسئلة، وتستفيد في الإجابة من نتائج النظريات الفلسفية المتنافسة في العقل .

٣ - توضيح جوانب المنهج التحليلي الذي يستخدمه سيرل في معالجة المشكلات الفلسفية بعامة ومشكلات فلسفة العقل بخاصة، وبيان أين يلتقي مع غيره من الفلاسفة داخل تقليد الفلسفة التحليلية وأين يفترق عنهم .

٤ - توضيح مفهوم القصدية وإزالة ما يكتنفه من لبس وغموض، وأعتقد أن هذه ضرورة منهجية لا مندوحة عنها عند دراسة أية مشكلة فلسفية، ذلك أن أخطر ما تبتلي به الفلسفة هو أن نسلم بالمفاهيم الأساسية في فروعها وكأنها واضحة بحيث لا يحتاج أمرها إلى بيان .

٥ - الكشف عن أصل القصدية وتاريخها وبخاصة إسهام برنتانو، وتجلية أوجه الاتفاق والاختلاف بين برنتانو وسيرل في فهمها .

٦ - بيان نظرية سيرل في القصدية وإبراز ملامحها الأساسية وما يرتبط بها من قضايا مثل الوعي وتفكير الآلة، وموقف سيرل من النظريات الأخرى التي تعالج هذه القضايا وبخاصة التي تسعى إلى رد القصدية أو استبعادها .

٧ - بيان الصلة الوثيقة بين فلسفة العقل وفلسفة اللغة، وإثبات أن اللغة والعقل يظهران القصدية معاً، وأن قصدية العقل هي الأساس لقصدية اللغة، وسر ذلك أن العقل هو الذي يفرض القصدية على اللغة، وليست اللغة هي التي تفرض القصدية على العقل.

والمنهج الذي اصطنعته في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي في صوره المتنوعة وبخاصة التحليل اللغوي والتحليل المنطقي، وهو منهج دأبت على استخدامه فيما كتبت من دراسات سابقة، وهو يأتي منسجماً مع رؤية لوظيفة الفلسفة باعتبارها تحليلاً منطقياً للمفاهيم، وأستفيد في عناصره وخطواته من فلاسفة التحليل بعامة وفلاسفة أكسفورد و فيلسوفنا سيرل بخاصة. وسوف تجد عرضاً لهذه العناصر في الحديث عن منهج سيرل. زد على ذلك أنني



أستفيد أيضاً من المنهج التاريخي عند تأصيل الأفكار فأحاول رد الأفكار المعاصرة إلى أصولها القديمة أو الحديثة ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، ذلك أن معرفة سيرة المفاهيم تكشف عن معانيها الأصلية وتبين تطورها إن أصابها شيء من التطور، وتظهر أين تتفق مع معانيها المعاصرة وأين تختلف معها.

وسوف تلحظ أنني يسرت لدراستي هذه مصادرها الأساسية ومراجعها الحديثة، ولم أرفع القلم منها حتى نظرت في أفضل ما كتب في بابها وأحدثه. وسوف تلحظ أيضاً أن هذه الدراسة تنطوي على موقف تجاه النظريات الفلسفية المعروضة في العقل؛ فهي لا تقبل عليها في تهور واندفاع، ولا تسرع إليها بتسليم واقتناع، ولا تلقاها بكثير من الإنكار لها والازورار عنها، وإنما تناقشها مناقشة هادئة أخص ما يميزها هو التروي والفهم .

وفي نهاية الدراسة وضعت قائمة بمؤلفات سيرل مرتبة ترتيباً زمنياً حتى كتابة هذه السطور، اعتمدت في وضعها على كتاب " جون سيرل ونقاده "، واعتمدت أيضاً على صفحة سيرل الموضوعة على الإنترنت على موقع جامعة كاليفورنيا – بركلي، ثم أكملت هذه القائمة من خلال متابعتي لكتبه ومقالاته. وكلي أمل أن تكون هذه القائمة عوناً للباحثين في جوانب فلسفته المختلفة .

ولعلي بهذه الدراسة قد مهدت الطريق إلى فرع فلسفي جديد في العربية، ولعل في شبابنا من ينتبه إلى خطورة هذا الفرع وجدته، فيشمر الساعد لبحث مشكلاته ومعالجة قضاياه، ولا يكتفي بظواهر الموضوعات وإنما يتعمق حقائقها .

الفصل الأول

سيرل والتحول من أفعال الكلام إلى قصدية العقل

١ - سيرل في سياق الفلسفة التحليلية:

أنفق سيرل ثلاث سنوات في جامعة وسكونسن، وقبل أن ينهي دراسته بها حصل على منحة رودز الدراسية من جامعة أكسفورد. وهنالك أخبروه أنه يتعين عليه أن يبدأ الطريق من أوله، وبدأ الدراسة بها في خريف عام ١٩٥٢، واختار موضوع التخصص مجموعة تضم "الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد". وقبل أن يشد رحاله إلى أكسفورد كان يحس شيئاً من محبة الفلسفة، غير أن حب الأدب كاد يشغل كل عقله وقلبه ويملأ ذوقه نشوة وإعجاباً؛ ذلك أن الفلسفة بدت له صعبة الفهم في كثير من جوانبها، ومتى كانت الفلسفة في متناول الناشئة؟ فلم يدرك الهدف الذي كان يطمح إليه سبينوزا (١٦٧٧-١٦٣٢) وليبنتز (١٦٤٦ -١٧١٦)، مثلاً، من كتاباتهما. وعندما استهل الدراسة في أكسفورد انفتح أمامه عالم جديد من النشوة العقلية ليس لها حدود كأنما قلب صفحة من حياته وبدأ صفحات أخرى، وتجلت عنايته الحقة بالفلسفة. وكيف لا؟ وقد التقى هناك بثلاثة من أبرز فلاسفة أكسفورد وهم جون أوستن J.L. Austin (١٩١١ - ١٩٦٠) و جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠ - ١٩٧٦) وبيتر ستراوسون P.F. Strawson (١٩١٩ -   ). وكان من بين الطلاب النابهين في ذلك الوقت الذين صاروا فلاسفة ذاعت شهرتهم فيما بعد الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور Charles Taylor (١٩٣١ -   ) والفيلسوف الإنجليزي ديفيد فيجنس David Wiggins (١٩٣٣ -   ).

وفي السنة الثانية في أكسفورد، ذهب سيرل إلى محاضرات أوستن وكانت تدور على أفعال الكلام speech acts. ولكنه لم ينفعل لها وإنما بدت له مضجرة إلى

درجة أنه لم يستطع معها صبراً، وسرعان ما توقف عن حضورها. وبدت له مملة حتى إنه لم يخطر بباله وقتئذ أن موضوعها سيكون يوماً مجال اختصاصه المهم، وسيكون مجال إسهامه البارز في فلسفة اللغة. ولعل السبب في أن هذه المحاضرات أثارت في نفسه الملل والضجر هو عناية أوستن البالغة بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالأفعال الإنجليزية.

ومن المحقق أن سيرل لم يقابل فتجنشتين أبداً، وكيف يلقاه وكان فتجنشتين في كمبردج وتوفي عام ١٩٥١، ولم يكن سيرل قد وصل إلى إنجلترا حتى عام ١٩٥٢. والرأي الشائع أن فتجنشتين المتأخر و أوستن يقتسمان افتراضات متشابهة ويجمعهما موقف مشترك إزاء وظيفة الفلسفة وكيفية حل مشكلاتها. غير أن سيرل يرى أن التشابهات بينهما هي "تشابهات العائلة" على حد تعبير فتجنشتين. ولكن أسلوب أوستن في الفلسفة يتعارض تعارضاً شديداً مع أسلوب فتجنشتين. فتجنشتين غامض ومبهم في غالب الأمر، ويتحدث بأسلوب متشامخ، أما أوستن فواضح ودقيق.

ولكن الفكرة الغريبة التي كان أوستن يحرص على أن يلقيها في روع سيرل ويغرسها في عقله هي أن فلسفة فتجنشتين برمتها يمكن التماسها في فلسفة مور. "والأمر غير المعقول إلى حد بعيد الذي كنت أسمعه من أوستن عن فتجنشتين هو أن فتجنشتين كله في مور"[١٣]. وهذه الفكرة تجافي الحق وتجانب الصواب وننكرها أشد الإنكار، لأنه لا يوجد باحث منصف أقرب إلى القصد والاعتدال ينكر أن فتجنشتين مبدع مجدد، وأنه طبع جانباً كبيراً من فلسفة القرن العشرين بطابعه الخاص. ناهيك عن أن مور نفسه اعترف بنبوغ فتجنشتين وعبقريته حتى عندما كان فتجنشتين طالباً يجلس بين يديه في كمبردج، شعر مور أن هذا الطالب أبرع منه في الفلسفة، وأنه أكثر منه عمقاً وأنفذ منه بصيرة فيما ينبغي أن يكون عليه البحث الفلسفي. وربما يكون الميل أو المزاج الفلسفي هو الذي دفع أوستن إلى الإعجاب بمور. فأوستن دقيق وحذر مثلما

كان مور دقيقاً وحذراً، وأوستن كان يطمح إلى قول الحقيقة بوضوح واعتدال مثلما فعل مور أيضاً. وتعود أصول أوستن الفلسفية إلى بريتشارد، وكوك ولسون، ومور، ورسل. وتأثير رسل في مور واضح مثل تأثير مور في رسل. وتاثير مور في أوستن واضح أيضاً. ولم يتعلم أوستن من فتجنشتين شيئاً يذكر، ولم يتعلم فتجنشتين من أوستن شيئاً أيضاً. ولعل الفيلسوف الذي كان قريباً إلى فتجنشتين هو جلبرت رايل، فكان أقرب إلى فتجنشتين من قربه إلى أوستن.

ويلخص سيرل الاختلاف بين فتجنشتين و أوستن بقوله: "أكبر الظن أن فتجنشتين اعتقد بالفعل أن الهدف من فحص اللغة العادية هو حل المشكلات الفلسفية التقليدية، واعتقد أنه إذا أدركت كيفية ممارسة اللعبة اللغوية، فلن تميل كثيراً إلى نتيجة شكية. ولكن أوستن أراد أن يمضي إلى الخطوة التالية؛ إذ اعتقد أن اللغة العادية فاتنة كمجال للبحث في ذاته. وعندما نمارس نظرية أفعال الكلام لا نحاول حل المشكلات الفلسفية، وإنما نحاول بالأحرى أن نبدع فرعاً جديداً في الفلسفة"[١٤].

أما عن تأثير أوستن في سيرل فقد كان عظيماً وقوياً وبالغاً جداً. وفي غير موضع من كتاباته يكشف سيرل عن هذا التأثير ولسان حاله يقول: إنني مهما بلغت من القول فلن أسرف فيما أنا مدين به لهذا الفيلسوف من الناحيتين العلمية والشخصية على حد سواء. " لقد أثر أوستن فيَّ تأثيراً أعظم بكثير مما أدركته. قدمني إلى زوجتي (داجمار في مكتبه عام ١٩٥٦ وكانت قادمة من أستراليا). ومنحني وظيفتي الأولى في بركلي، ونفخ من روحه في كتابي الأول (أفعال الكلام). وعندما كان على قيد الحياة لم أعتبر نفسي أبداً تابعاً له بأي معنى. واعتقدت أنني أستطيع أن أتفوق عليه في الحجة. واعتقدت أن الشخص الذي أعجبت به أكثر هو بيتر ستراوسون. ولكنني أدرك الآن أن أوستن أثر في حياتي كلها أعظم الأثر"[١٥].

وقضى سيرل في أكسفورد سبع سنوات، حصل خلالها على البكالوريوس عام ١٩٥٥، والدكتوراه عام ١٩٥٩، وتناولت أطروحته نظرية الأوصاف وأسماء الأعلام theory of descriptions and proper names، وعالجت نظرية أفعال الكلام معالجة ابتدائية مقاربة. وفي عام ١٩٥٩ عاد سيرل إلى جامعة كاليفورنيا، بركلي ليرتقي فيها حتى حصل على الأستاذية سنة ١٩٦٧، ولا يزال يعمل بها حتى كتابة هذه السطور*.

والذين يطالعون مؤلفات سيرل يتفقون على أنها مكتوبة بلغة صافية العبارة، مستقيمة البناء، واضحة الدلالة، وهي فوق كل هذا تجمع بين الرقة والرصانة، وبين العذوبة والجذالة، وبين طرافة الأفكار وجدة النظريات. ولاعجب بعد ذلك أن يسلكه النقاد في القلة الأفذاذ من فلاسفة عصرنا. وسوف أورد فيما يلي قائمة بكتب سيرل فقط، أما مقالاته وردوده على نقاده وما أكثرها، فسوف أضعها ضمن قائمة مؤلفاته المرتبة زمنياً في نهاية الدراسة:

١ - أفعال الكلام: مقال في فلسفة اللغة عام ١٩٦٩.

٢ - حرب الحرم الجامعي عام ١٩٧١.

٣ - التعبير والمعنى: دراسات في نظرية أفعال الكلام عام ١٩٧٩.

٤ - القصدية: مقال في فلسفة العقل عام ١٩٨٣.

٥ - العقول والأمخاخ والعلم عام ١٩٨٤.

٦ - أسس المنطق المتضمن في الكلام (بالاشتراك مع دانيال فندرفكن) عام ١٩٨٥.

٧ - إعادة اكتشاف العقل عام ١٩٩٢.

٨ - بنية الواقع الاجتماعي عام ١٩٩٥.

٩ - لغز الوعي عام ١٩٩٧ .

١٠ - العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي عام ١٩٩٨.

١١ - العقلانية في الفعل عام ٢٠٠١.

١٢ - الوعي واللغة عام ٢٠٠٢.

١٣ - العقل: مقدمة موجزة عام ٢٠٠٤.



رأينا كيف تشكلت عقلية سيرل في السنوات السبع التي قضاها في اكسفورد، وكيف ألهم أوستن فيلسوفنا سيرل أصول أفكار كتابه الأول "أفعال الكلام" في أكسفورد أيضاً، وكيف اكتسب سيرل من فلاسفة أكسفورد السمات الأساسية التي تميز تفكيره ويقتسمها مع غيره من الفلاسفة التحليليين المعاصرين.

وأخص ما نلاحظه في الفلسفة التحليلية أنها تمتاز بجملة من الخصائص تميزها عن المدارس الأخرى في الفلسفة المعاصرة. **أولاً**: فكرة مركزية اللغة بالنسبة للفلسفة، إذ يعتقد الفلاسفة التحليليون أن قضايا الفلسفة يمكن فهمها فهماً جيداً عن طريق العناية باللغة. وهذا الاتجاه نحو الاهتمام باللغة أصبح يسمى في العرف الفلسفي "التحول اللغوي" linguistic turn وهو أصدق ما توصف به الفلسفة التحليلية وتعرف في كلمتين. **ثانياً**: الاعتماد على المنهج التحليلي سواء اتخذ هذا المنهج صورة التحليل المنطقي أو التحليل اللغوي. **ثالثاً**: احترام نتائج العلم والحقائق التي يسلم بها الحس المشترك، وأخذها بعين الاعتبار عند معالجة المشكلات الفلسفية.

وتعود أصول الفلسفة التحليلية إلى كتابات جوتلوب فريجه Gottlob Frege (١٨٤٨ -١٩٢٥) و برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢-١٩٧٠) وجورج مور G. E. Moor (١٨٧٣ - ١٩٥٨) و لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (١٨٩٨ - ١٩٥١). ويظهر الفلاسفة التحليليون جميعاً احتراماً وإجلالاً خاصاً لفريجه الذي ينظرون إليه على أنه الأب المؤسس للفلسفة التحليلية. يقول أنتوني كيني في كتابه "فريجه": " إذا كانت الفلسفة التحليلية قد ولدت عندما حدث التحول اللغوي، فإن ولادتها لابد من أن تؤرخ بنشر كتاب فريجه "أسس الحساب" عام ١٨٨٤ عندما قرر أن الطريق إلى بحث طبيعة العدد هو تحليل الجمل التي تظهر فيها الأعداد"[١٦].

وبعد أن قرر سيرل أن أبسط طريق لوصف الفلسفة التحليلية هو القول إنها تعنى في المقام الأول بتحليل المعنى، نراه يرد أصول هذه الفلسفة إلى أبعد من فريجه. "يستطيع المرء أن ينظر أيضاً إلى الفلسفة التحليلية بوصفها السليل الطبيعي للتجريبيين الإنجليز المشهورين لوك وباركلي وهيوم، وللفلسفة الترنسندنتالية transcendental عند كانط ... ويمكن أن نلخص أفضل تلخيص أصول الفلسفة التحليلية الحديثة بالقول: إنها ظهرت إلى حيز الوجود عندما ارتبط التقليد التجريبي في الإبستمولوجيا، بالإضافة إلى المشروع الأساسي foundationalist عند كانط، بمناهج التحليل المنطقي والنظريات الفلسفية التي ابتكرها جوتلوب فريجه في أواخر القرن التاسع عشر"(١٧).

وعلى الرغم من أن سيرل يقتسم مع غيره من الفلاسفة التحليليين من أبناء جيله الأطر العامة للفلسفة التحليلية، فإنه قد ميز نفسه من هؤلاء الفلاسفة بمجموعة من الطرق المهمة(١٨):

أولاً : على حين ظل ينظر إلى اللغة باعتبارها أساسية للاهتمامات الفلسفية، أصبح ينظر إلى اللغة ذاتها في مقابل خلفية من القدرات البيولوجية العصبية والنفسية للكائنات البشرية التي تدعم أساس قدراتنا بوصفنا كائنات تستعمل اللغة.

ثانياً : اعتنق موقفاً سلبياً تماماً فيما يتعلق بدور الإبستمولوجيا في الفلسفة المعاصرة.

ثالثاً : اقتحم بشجاعة منطقة لم يستكشفها فلاسفة التحليل، وهي محاولة بناء ما يمكن الإشارة إليه على أنه نظرية فلسفية كلية.

رابعاً: نظر بعين الاعتبار إلى الحس المشترك ونتائج العلم الحديث بوصفها رخصة للحديث بحرية ضد أنواع متباينة من اللغو الفكري داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء.

والشيء الذي ليس فيه شك هو أن العناية بالاستعمال اللغوي- وبخاصة الكلمات الفلسفية المحورية - تؤدي دوراً أساسياً في مناقشة مشكلات الفلسفة. ولكن سيرل لم يجعل العناية باستعمال الكلمات هو الطريق الأوحد الذي يتعين على الفيلسوف أن يسلكه لمعالجة القضايا الفلسفية. صحيح أنه يمارس الفلسفة بوصفها تحليلاً مفهومياً conceptual analysis، وأنه تأثر بمنهج التحليل اللغوي في أكسفورد، لكن دراسته للغة في رائعته الأولى "أفعال الكلام" كانت بمنزلة خطوة أولى في رحلة طويلة لا تزيد اللغة على أن تكون معلماً واحداً من معالمها، ومعالمها الأخرى هي الوعي، والقصدية، ونقد الذكاء الاصطناعي، والواقع الاجتماعي والمؤسسة الاجتماعية،والعقلانية وحرية الإرادة.

وليس أدل على صحة ما نقول من أن سيرل استهل كتابه "أفعال الكلام" بالتأكيد على أنه يمارس فلسفة اللغة philosophy of language وليس الفلسفة اللغوية. linguistic philosophy والفلسفة اللغوية "منهج" فلسفي يصطنعه الفيلسوف بغية حل المشكلات الفلسفية التقليدية عن طريق العناية بالطريقة التي تستخدم بها كلمات فلسفية مهمة. أما فلسفة اللغة فهي "موضوع" من موضوعات الفلسفة، وهي محاولة لتقديم أوصاف تنويرية فلسفياً لبعض الملامح العامة في اللغة مثل الإشارة والصدق والمعنى والضرورة[١٩].

على أن هناك سمة أخرى تتسم بها فلسفة سيرل دون كثير من التحليليين ألا وهي تراجع دور الإبستمولوجيا في البحث الفلسفي. ليست المشكلة عند سيرل هي: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ أو ما الذي يمكن أن نعرفه؟ وإنما المشكلة كيف نحلل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ كان ديكارت ينظر إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة، وتابعه كثير من الفلاسفة في القول: إن الوجود الحقيقي للمعرفة يمثل مشكلة تتطلب حلاً. وجاء الحل الديكارتي من خلال رحلة البحث عن اليقين وتأسيس المعارف والعلوم على أساس قوي متين. ومع سيرل لم تعد

الصدارة للإبستمولوجيا وإنما لفلسفة العقل التي ينظر إليها باعتبارها فلسفة أولى first philosophy ، بمعنى أن الموضوعات المرتبطة باللغة، والمعرفة، والأخلاق، والاجتماع، والعقلانية، وحرية الإرادة ونحو ذلك، تفهم كأحسن ما يكون الفهم عن طريق فهم الظواهر العقلية. ولم يكن غريباً، إذن، أن يرى سيرل أن إمكانية المعرفة وتسويغها لا تمثل مشكلة كبيرة وملحة هذه الأيام؛ وسر ذلك أننا نملك في الوقت الحالي مخزوناً ضخماً من الحقائق حول جميع جوانب الواقع، وأن هذا المخزون المعرفي يزداد يوماً بعد يوم أو قل ساعة إثر ساعة. وهكذا لو نظرنا إلى الحقائق التي جاء بها العلم والحقائق التي يتمسك بها الحس المشترك، ثم تساءلنا بعد ذلك: هل المعرفة ممكنة؟ كنا في رأي سيرل نسأل سؤالاً غير مشروع أو فات أوانه. ومع ذلك لا يزال بعض الفلاسفة يدافعون عن النزعة الشكية في الإبستمولوجيا هذه الأيام!

إن هذا المخزون المعرفي الضخم هو الذي أتاح لسيرل أن يبني نظرية موحدة في العقل واللغة والمجتمع، مستعيناً في ذلك بأنواع مختلفة من المعرفة التي تقدمها فروع من العلم ينفصل بعضها عن بعض أحياناً ويترابط بعضها مع بعض أحياناً أخرى. وهنا تظهر سمة أخرى امتاز بها سيرل من الفلاسفة التحليليين المعاصرين وهي رسم "صورة فلسفية كبيرة" أو "نظرية عامة". إن الفلسفة التحليلية تشجع أنصارها على التركيز على موضوع فلسفي واحد، يتعمقه الفيلسوف على مهل، ويسبر أغواره في أناة، ويستقصي دقائقه عن قرب. ولكن سيرل تجاوز التقليد التحليلي في هذا الجانب عندما كتب في مجموعة متنوعة من الموضوعات، فكتب في فلسفة اللغة أولاً، وفي فلسفة العقل ثانياً، وفي الفلسفة الاجتماعية ثالثاً، وفي العقلانية وحرية الإرادة رابعاً. وفي موضوعات أخرى من قبيل الأنطولوجيا، والعلم، والسببية، والأخلاق. وركب هذه الموضوعات معاً ليؤلف منها موقفاً فلسفياً عاماً ينطوي على "صورة كبيرة"، ولم يمنعه ولعه كفيلسوف تحليلي بالتفاصيل الدقيقة من



تركيب هذه التفاصيل في نظرية عامة موحدة. وهذا ما فعله بوضوح في كتابه "العقل، واللغة، والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي" عام ١٩٩٨.

لقد سعى في هذا الكتاب إلى تفسير الظواهر الأساسية التي تلفت نظر الإنسان. وكانت الظاهرة الأولى المدهشة هي وجود الوعي في عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية. والظاهرة الثانية هي قدرة العقل على توجيه ذاته نحو الأشياء وتمثيلها، وهي ظاهرة القصدية. والظاهرة الثالثة هي قدرة العقول على أن تبدع واقعاً اجتماعياً موضوعياً. والظاهرة الرابعة هي وجود التواصل اللغوي الإنساني.

ويدافع سيرل عن وجهة نظره الأنطولوجية التي يسميها "الواقعية الخارجية" external realism وهي "واقعية لأنها تقر بوجود العالم الواقعي، وخارجية لكي تكون متميزة من أنواع أخرى من الواقعية، مثل الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) mathematical realism أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية) ethical realism "[٢٠]. وتعني الواقعية الخارجية بطريقة أخرى أن "العالم (أو بشكل بديل الواقع أو الكون) يوجد وجوداً مستقلاً عن تمثيلاتنا representations له "[٢١]. فما المقصود بالتمثيلات في هذا السياق؟ الجواب هو: "تملك الكائنات البشرية مجموعة متنوعة من الطرق المترابطة لتقريب ملامح العالم وتمثيلها لذواتها. وتتضمن هذه الطرق الإدراك الحسي، والتفكير، واللغة، والاعتقادات، والرغبات، بالإضافة إلى الصور، والخرائط، والرسوم البيانية، ونحو ذلك. وسوف أسمي هذه الطرق بشكل عام "التمثيلات". وملمح التمثيلات المحددة هكذا هو أنها جميعاً ذات قصدية، قصدية باطنية intrinsic intentionality كما هو الحال في الاعتقادات والإدراكات الحسية، وقصدية مشتقة derived intentionality كما هو الحال في الخرائط والجمل"[٢٢].

ويضيف سيرل إلى هذه الواقعية الخارجية، نظرية التناظر في الصدق correspondence theory of truth. وهذه النظرية تعد واحدة من أشهر نظريات

الصدق وأكثرها قبولاً وأكثرها إثارة للجدل والخلاف أيضاً. وتعتمد على فكرة عامة تقول: إن الصدق يتوقف على علاقة مع الواقع؛ أي إن الصدق خاصية علاقية relational property. صحيح أن الصدق خاصية للاعتقادات أو الجمل أو كائنة ما تكون حوامل الصدق، ولكن الاعتقادات لابد من أن تكون صادقة بمقتضى شيء خارجي ترتبط به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق بصفة عامة هي توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذي تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة هو أن الصدق تناظر مع الواقع. وإذا شئت عبارة موجزة تجمع لك لباب نظرية التناظر، فإليك هذه العبارة: يكون الاعتقاد (أو الجملة) صادقاً إذا كان يناظر واقعة معينة، ويكون كاذباً إذا كان لا يناظر أية واقعة. ولست أريد أن أخوض بك الآن في اختلاف أنصار هذه النظرية ونقادها فيما عساها أن تكون علاقة "التناظر" هذه، وما عساها أن تكون "الوقائع"، وحسبي أن أقول: إنها حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة بدءاً من أرسطو قديماً حتى مور وفتجنشتين وسيرل في عصرنا.

ولا ترتكز الواقعية الخارجية عند سيرل على احترام الحقائق المتعلقة بكيفية وجود العالم فحسب، وإنما ترتكز أيضاً على النظر إلى هذه الواقعية ونظرية التناظر على أنها " افتراضات مسبقة أساسية لأي فلسفة معقولة، فضلاً عن أي علم معقول"[٢٣]. وهذا يعني أن سيرل لا يعتبر الواقعية الخارجية مجرد وجهة نظر أو رأي مثلما يرى المرء أن أمل دنقل هو شاعر الرفض والتمرد، وإنما يعتبرها شرطاً أساسياً للعقلانية. فهذه الواقعية هي التي تفسح المجال أمام إمكانية وضع نظريات في العلم والفلسفة. وسر ذلك أن هذه النظريات تكتسب معقوليتها من كونها تمثيلات للطريقة التي توجد بها الأشياء وجوداً مستقلاً عن العقل. والشك في الوجود الواقعي المستقل للعالم، وأن هذا العالم ينطوي على أدلة مستقلة عن ذواتنا العارفة تكفي لتأييد نظرياتنا أو تفنيدها، يعني أن مشروع بناء النظريات العلمية والفلسفية لا طائل تحته ولا غناء فيه.



وبالإضافة إلى ما أسلفناه من طرق امتاز بها سيرل من غيره من التحليليين، هناك سببان آخران وراء تجاوز سيرل للفلسفة التحليلية؛ أولهما أن ما يقوله عن اللغة لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء اللغة أيضاً. وما يقوله عن العقل لا يهم الفلاسفة فحسب بل يهم علماء النفس أيضاً. وما يقوله عن العالم الاجتماعي لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء الاجتماع أيضاً. وما يقوله عن السبب والتفسير العلمي لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم العلماء أيضاً(٢٤). وما يقوله عن الفكر والوعي والذكاء الاصطناعي لا يهم فلاسفة العقل فحسب، وإنما يهم علماء الأعصاب والذكاء الاصطناعي والكمبيوتر والعلم الإدراكي أيضاً. وأنت ترى إذن أن كتابات سيرل لا تشغل الفلاسفة وحدهم، بل تشغل طائفة كبيرة من العلماء وغيرهم من أصحاب العقول الممتازة الذين يطمحون إلى تمثل الفكر الرفيع وتذوق الثقافة العليا.

والسبب الثاني لتجاوز سيرل للتقليد التحليلي يتعلق بطريقته في الكتابة والتأليف وعرض أفكاره. إن ما يقوله يأتي بوضوح وصراحة. وعلى الرغم من أنه لم يجتنب اللغة الاصطلاحية الخاصة، فإنه عندما يستعملها نراه يستعملها بقصد واعتدال. وموقفه هو أنه إذا لم يستطع التعبير عن نفسه تعبيراً واضحاً صريحاً، فإن هذا علامة على أنه لا يعرف ما يتكلم عنه(٢٥). ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن تحري الوضوح والدقة هو الذي جعل سيرل يتجاوز غيره من التحليليين ؛ لأن التحليليين جميعاً يتوقون إلى توضيح الأفكار ويعتبرونه هدفاً للفلسفة، والأقرب إلى الصواب القول: إن الاقتصاد في استعمال المصطلح الفلسفي هو من أخص ما تمتاز به فلسفة سيرل.

٢ – منهج سيرل:

إذا كان سيرل قد حاول أن يتجاوز الإطار التقليدي للفلسفة التحليلية، ويميز نفسه بين أقرانه من التحليليين بجملة من الخصائص، فهل اصطنع لنفسه منهجاً متميزاً أيضاً؟ الجواب لا، لأنه استخدم منهج التحليل المنطقي المتبع في الفلسفة

التحليلية، وإن شئت عبارة أكثر دقة قل إنه استخدم النمط غير الصوري من التحليل المنطقي.

وها هو يصرح قائلاً: "عندما عالجت نظرية أفعال الكلام، حاولت تحليل الشروط الضرورية والكافية necessary and sufficient conditions لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة. وهذا نوع من المنهج الكلاسيكي في الفلسفة التحليلية؛ أي الحصول على الشروط الضرورية والكافية. ولقد طبقت هذا المنهج على دراسة القصدية، وفي هذه الدراسة لم يكن السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لأداء الفعل، وإنما كان السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لكي تستوفي الحالة القصدية. وهذه هي شروط الاستيفاء conditions of satisfaction. ولقد زودني هذا التحليل بتحليل للمعنى؛ لأنني حصلت على هذا التحليل في حدود فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء. والمنهج هو نوع من التحليل المنطقي "(٢٦).

ويطبق سيرل هذا المنهج على الموضوعات الأخرى التي تناولها مثل الفلسفة الاجتماعية. فنراه ينظر إلى واقع المؤسسات الاجتماعية ويتساءل: ما الواقعة المتعلقة بهذه القطعة من الورق التي تجعلها من فئة الجنيه؟ وما الواقعة المتعلقة بهذه المجموعة من المباني التي تجعلها جامعة القاهرة؟ وقل شيئاً كهذا عن الملكية والزواج ونحو ذلك من صور الواقع الاجتماعي.

وتعتمد فلسفة سيرل اعتماداً قوياً على الحجة بالمعنى الفلسفي الدقيق، الذي يعني تقديم الأسباب للوصول إلى النتيجة. وحجة الحجرة الصينية chinese room argument، على سبيل المثال، هي سبب لرفض وجهة نظر معينة في العقل ألا وهي القول إن العقل برنامج كمبيوتر mind is a computer program. وبصورة مماثلة ينظم سيرل مجموعة من الأسباب تبين لماذا نرفض صورة المذهب النسبي relativism المعروف بنزعة وجهة النظر perspectivism. ويتم تقديم الحجج بوضوح على أنها حجج، وهذا يجعل الاعتراض على كل ما يوجه

إليه واضحاً تمام الوضوح. ويفضل سيرل هذا الأسلوب الحجاجي أو أسلوب المحاجة argumentative style على أسلوب الكتابة الفلسفية التي يقص فيها الفيلسوف قصة طويلة من منظور نظريته، والتي يتأثر القارئ بمعقوليتها[٢٧].

ويستعمل سيرل أيضاً منهج برهان الخلف أو الرد إلى المحال reductio ad absurdum (reduction to absurdity). وهو برهان غير مباشر indirect proof على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها. وهذا البرهان حجة قديمة شائعة الاستعمال في تاريخ الفلسفة. ويسعى الفيلسوف من خلالها إلى تفنيد وجهة نظر معينة تفنيداً لا يسلك الطريق المباشر إلى إثبات بطلانها، وإنما يسلك الطريق غير المباشر من خلال إثبات أنها تتضمن شيئاً باطلاً أو محالاً. فنعرض وجهة النظر التي نريد فحصها من خلال فئة من الافتراضات أو القضايا، ثم نستخرج النتائج المترتبة عليها، التي يتبين أنها نتائج يتناقض بعضها مع بعض. وفي هذه الحالة يتعذر الدفاع عن هذه الافتراضات ككل، ولا نجد بداً من رفض وجهة النظر لاحتوائها على تناقض ذاتي.

ويستعمل سيرل برهان الخلف ضد المذاهب والآراء الفلسفية التي تنتج نتائج نعرف أنها خاطئة. يستعمله ضد فلاسفة العقل الذين ينكرون وجود الوعي، أو الاعتقادات، أو المفاهيم الأساسية الأخرى في عالم العقل، ويوجهه ضد السلوكية اللغوية linguistic behaviourism كما يجسدها مذهب اللاتحديد في الترجمة indeterminacy of translation عند كواين. وينصحنا سيرل بأننا إذا حصلنا على شيء يظهر لنا بوضوح أنه كاذب، فعلينا أن نعرف أننا قد ارتكبنا خطأ على الأرجح. ويقول في ذلك: "لقد اكتسبت شيئاً في أكسفورد، مع أنه قد يكون شيئاً أتمتع به بالفعل، ألا وهو الإحساس بأنه من الأفضل لك ألا تقول شيئاً خاطئاً بصورة واضحة. وإذا أخبرك شخص ما بأننا لا نستطيع بالفعل أن نتواصل بعضنا مع بعض، أو أنك لا يمكن أن تعني "أرنب" عندما تقول "أرنب" – أقول إذا أخبرك شخص بشيء كهذا، فأنا أعرف أنه خاطئ.

وأعرف أنك إذا توصلت إلى نتيجة سخيفة ومثيرة للضحك، فقد ارتكبت خطأ، ومن الأفضل لك أن تعدل عن ذلك وتكتشف الخطأ. لا تقل شيئاً سخيفاً. هذا النوع من المادة تجده عند دريدا Derrida ومن هم على شاكلته. أما أنا فلم يغرني شيء من هذا بأية طريقة كانت" [٢٨].

عرض كواين "دعوى اللاتحديد في الترجمة" في غير موضع من كتاباته مثل مقال "المعنى والترجمة" عام ١٩٥٩ وكتاب "الكلمة والشيء" عام ١٩٦٠، وكتاب "النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى" عام ١٩٦٩، ومقال "في أسباب اللاتحديد في الترجمة" عام ١٩٧٠، ومقال "اللاتحديد في الترجمة مرة أخرى" عام ١٩٨٧، وكتاب "ملاحقة الصدق" عام ١٩٩٠، وكتاب "من المثير إلى العلم" عام ١٩٩٥، وفي ردوده الكثيرة على نقاده. وتتخذ دعوى اللاتحديد في الترجمة عدة صور جاء في طليعتها " تجربة الفكر" thought experiment المتمثلة في الترجمة الجذرية radical translation. والترجمة الجذرية هي "ترجمة لغة لبشر لم يتصلوا بغيرهم حتى اليوم" [٢٩]. وإليك خلاصتها: هب أنك عالم لغة ذهبت بصحبة صديق فيلسوف إلى قبيلة من العصر الحجري تعيش في غابة معزولة تماماً. وتسعى إلى ترجمة لغة هذه القبيلة إلى اللغة العربية. وما دامت لغة هذه القبيلة خاصة بها، فلن يكون في مقدورك الاستعانة بمعاجم، أو الاستعانة بالبنى النحوية المشتركة بين هذه اللغة والعربية. ولن يكون في مقدورك أيضاً الإفادة من الدراسة التاريخية للأصول المشتركة بين اللغات، ما دامت لغة هذه القبيلة لا صلة لها بلغات أخرى.

وفي صباح اليوم التالي خرجت وصديقك مع بعض الصيادين من أفراد هذه القبيلة للاستماع إليهم ومشاهدتهم وهم يمارسون جانباً من الحياة ويستعملون اللغة التي تبغي تعلمها وترجمتها إلى لغتك. وبينما تسيرون في الغابة، وثب أرنب بعيداً عن الأشجار والحشائش حتى صار في مجال الرؤية الواضحة. وهنا أشار أحد الصيادين قائلاً لزميله من أبناء القبيلة بهدوء (Gavagai) ، وفتحت دفتر

ملاحظاتك وكتبت gavagai = أرنباً. وشاهد صديقك الفيلسوف ما شاهدته، ومع ذلك تساءل: هل أنت متأكد من أن gavagai تعني أرنباً؟ وكان جوابك: بكل تأكيد. وهل يمكن أن تعني شيئاً آخر؟ ورد صديقك: ألا يمكن أن تعني "جزءاً غير منفصل من الأرنب" "أو" الذبابة التي تلازم الأرنب" ؟ ولعلك تميل في بادئ الأمر إلى رفض رد صديقك باعتباره يمثل نوعاً من الجدل الذي يفتن به الفيلسوف، ولكنك عندما تفكر على مهل يتبين أن صديقك ربما يكون محقاً فيما قال.

إن المعطيات الوحيدة المتاحة أمام عالم اللغة هي القوى التي تصطدم بحواس الصيادين (أبناء القبيلة الأصليين)، وسلوكهم القابل للملاحظة سواء كان لغوياً (متمثلاً في الكلام) أو غير لغوي (متمثلاً في الإشارة). والاعتماد على هذه المعطيات وحدها هو ما تؤكده السلوكية عند تفسير السلوك اللغوي. والرأي عند كواين أنه لا يوجد شيء في سلوك الصيادين أو البيئة المحيطة بهم يمكن أن يجيب إجابة محددة عن السؤال عما إذا كان الصياد يعني بكلمة gavagai "أرنباً" أو "جزءاً غير منفصل من الأرنب".

وجاء رد سيرل على كواين في مقال "اللاتحديد، والتجريبية، والمتكلم" (الذي نشر أولاً في "مجلة الفلسفة" عام ١٩٨٧، وأعاد سيرل نشره في كتابه "الوعي واللغة" عام ٢٠٠٢) ليوضح أن دعوى اللاتحديد في الترجمة لا تثبت غموض الإشارة كما أراد كواين، وإنما تثبت أن السلوكية مخفقة في دراسة علم النفس واللغة. صحيح أن كواين لا ينكر وجود الحالات والعمليات العقلية الداخلية، ولكنه يعتبرها غير مفيدة وغير ملائمة لتطوير نظرية علمية تجريبية في اللغة. يقول سيرل: "وهذه الوجهة من النظر هي سلوكية لغوية مفرطة غاية الإفراط. والرأي عندي أنها كثيراً ما تعرضت للنقد، وكثيراً ما تعرضت للتفنيد من جانب تشومسكي في مراجعته لكتاب سكنر B.F. Skinner (السلوك اللفظي). ويمكن أيضاً تفسير حجة الحجرة الصينية chinese room argument عندي على أنها تفنيد للسلوكية. وإحدى الطرق لتفنيد هذه الصورة من السلوكية

اللغوية المتطرفة... هي تقديم برهان خلف reductio ad absurdum لمقدماتها. وبالفعل، يبدو لي أن كواين قدم هذا البرهان المشهور للخلف. إذا كانت السلوكية صادقة، فسوف يجري التخلي عن تمييزات معينة معروف بصورة مستقلة أنها صحيحة "[٣٠].

ويخلص سيرل إلى النتيجة الآتية: "إذا كان كل ما يوجد للمعنى هو نماذج من المثير والاستجابة فسيكون من المستحيل "تمييز" المعاني، التي تكون قابلة للتمييز في الواقع. وهذا هو برهان الخلف "[٣١].

If all there were to meaning were patterns of stimulus and response, then it would be impossible to discriminate meanings, which are in fact discriminable. That is the reductio ad absurdum.

وتركيز كواين على السلوك الخارجي والمعطيات المتاحة بشكل بين ذاتي يحرم عالم اللغة - في رأي سيرل- من ينبوع غني من المعلومات، ألا وهو الاستبطان الذي يعرف به المرء حالته الخاصة أو حالة المتكلم، ويعرف به أيضاً أن المعاني مسائل حقيقية من الناحية اللغوية والنفسية. ولكن كواين يرفض النتيجة التي انتهى إليها سيرل عندما يصرح: " قال بعض النقاد إن دعوى اللاتحديد تأتي نتيجة لمذهبي السلوكي، وقال بعضهم الآخر إنها برهان خلف لمذهبي السلوكي، وأنا أختلف مع النقطة الثانية ولكنني أتفق مع الأولى "[٣٢]. ويظهر الخلاف بين سيرل و كواين... كم هي واسعة تلك الهوة بين المذهب العقلي القصدي والمذهب التجريبي السلوكي.

ومن ملامح المنهج التحليلي عند سيرل تحليل السؤال الفلسفي تحليلاً دقيقاً قبل محاولة الإجابة عنه، والمضي في عرض وجهة النظر الفلسفية قبل الوقوف على عناصر السؤال وحدوده، وما ينطوي عليه من افتراضات يؤدي إلى غموض في الفهم وخطأ في الاستدلال، ناهيك عن أنه لا يؤدي إلى أي تقدم في حل المشكلات الفلسفية .

وفي هذا المعنى يقول سيرل: "والطريقة التي أحاول أن أبدأ بها هي أن أحلل السؤال أولاً. وبالفعل هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمنا إياه الفلسفة اللغوية في القرن العشرين: لا تسلم بالأسئلة. حلل السؤال قبل أن تجيب عنه. إنني أحاول أن أستهل عملي بتحليل السؤال لإدراك إذا ما كان يرتكز على افتراض عقلي خاطئ، أو إذا ما كان يشبه المشكلة موضع البحث بفئة غير ملائمة من النماذج، أو إذا ما كانت المصطلحات المستخدمة في السؤال غامضة نسقياً. وأجد بطريقة أو بأخرى أن المشكلات الفلسفية تتطلب على نحو مميز تفكيكاً وإعادة بناء قبل أن تعرف طريقها إلى الحل "(٢٣).

٣ - من الفعل الكلامي إلى قصدية العقل:

لاحظ أرسطو أن استعمالات اللغة متباينة، وأن الاستعمال الخليق بعناية الفيلسوف والمنطقي هو القضية التي يجوز الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، أما الأنواع الأخرى من استعمالات اللغة التي لا تضع عبارات أو قضايا من قبيل التوسل والوعد وغيرها، فقد أحالها إلى مجال البلاغة والشعر. ولقد أثر هذا التصور الأرسطي تأثيراً سلبياً في المحاولات اللاحقة لتطوير نظرية عامة في استعمالات اللغة.

ومع ذلك فقد انتبه اثنان من الفلاسفة إلى ضرورة وضع نظرية عامة ودقيقة في اللغة هما توماس ريد Thomas Reid وأدولف ريناخ Adolf Reinach. فأما ريد فقد ميز بين "الأفعال الاجتماعية" social acts و"الأفعال الفردية" solitary acts. الأفعال الاجتماعية، مثل الوعد، التحذير، يتطلب إنجازها عملية اجتماعية تحتاج إلى أن يوجه الفاعل فعله إلى شخص آخر. والأفعال الفردية، مثل الحكم، والاعتقاد، والقصد، والرغبة، وهي أفعال فردية؛ لأن إنجازها لا يحتاج إلى أي كائن عاقل في الكون سوى الشخص الذي ينجزها.

وأما ريناخ الذي كان عضواً في جماعة أتباع هوسرل التي تأسست في

ميونخ خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، فقد قدم محاولة في الاستعمالات الأدائية للغة مثل الوعد والطلب والتحذير والتوسل والاتهام، وسماها مثل ريد الأفعال الاجتماعية، وعرضها في رسالة بعنوان "الأسس الأولية للقانون المدني" عام ١٩١٣. ولعل أخص ما تمتاز به محاولة ريناخ أنه طبق أفكاره في الاستعمالات اللغوية على الظواهر القانونية مثل العقد والتشريع.

ولم تحظ نظرية ريد و ريناخ في الأفعال الاجتماعية بأي تطوير في القرن العشرين، ذلك لأن الفلسفة التحليلية في العالم الناطق بالإنجليزية، والتي كتبت لها السيادة في الفلسفة المعاصرة، كانت قد تسلحت بالمنطق الحديث المستلهم لأفكار فريجه، واصطنعت تمييزات صارمة مثل التمييز بين القضايا التحليلية analytic propositions والقضايا التركيبية synthetic propositions، والتمييز بين الجمل التقويمية evaluative sentences والجمل الوصفية descriptive sentences. ثم جاء جون أوستن ليلقي ظلالاً كثيفة من الشك على هذه التمييزات. وعند منتصف القرن العشرين، وجدنا كواين يشك أيضاً في هذه التمييزات وينتقدها نقداً عنيفاً في مقالته "عقيدتان للتجريبية" عام ١٩٥١. والشيء الخليق بالملاحظة هنا أن نقد أوستن لهذه التمييزات يختلف في دوافعه عن دوافع كواين ويختلف في نتائجه عن نتائج كواين أيضاً.

ولست أريد أن أتتبع هذا الاختلاف الآن، وحسبي أن أشير إلى أن أوستن رأى أن وجهة النظر التي تقول إن الوظيفة الأساسية للغة والخليقة بعناية الفيلسوف هي الوصف تمثل "المغالطة الوصفية" descriptive fallacy. وأحدث أوستن ما يشبه القطعية داخل التيار التحليلي، وبدأت هذه القطعية في مقالة "العقول الأخرى" عام ١٩٤٦، وبلغت ذروتها في كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات" عام ١٩٦٢. وفي "العقول الأخرى" ناقش أوستن الطرائق التي نستعمل بها عبارات من قبيل "أنا أعرف أن ..." و "أنا على يقين من أن ...." في اللغة الطبيعية العادية. ولاحظ أوستن أنني عندما أقول "أنا أعرف أن س

هي ص"، لا أقول "لقد أنجزت عملاً للإدراك"، وإنما الصواب أنه عندما أقول: "أنا أعرف، فأنا أعطي الآخرين كلمتي، أي أنني أمنح الآخرين ثقتي بالنسبة لقول إن س هي ص". وقل مثل ذلك عن الوعد. صحيح أن الوعد يفترض قصداً للفعل، ولكن الوعد ليس في ذاته عملاً إدراكياً. وعندما أقول أنا أعد، "فأنا لا أعبر عن قصدي فحسب، وإنما عن طريق استعمال هذه الصيغة (أو قل أداء هذه الشعيرة) فأنا ألزم نفسي أمام الآخرين، وأخاطر بسمعتي بطريقة جديدة"(٣٤).

وكانت أولى ملاحظات أوستن في نظريته البديلة للغة أن هناك فئة من المنطوقات ذات معنى ولكنها لا توصف بالصدق أو الكذب. فالذي يقول: "أنا أعد أن أراك غداً" لا يكتب تقريراً عن الوعد، الذي يقول: "أنا أقبل هذه الفتاة لتكون لي زوجة شرعية..." لا يكتب تقريراً ولا وصفاً للزواج. ومثل هذه المنطوقات ليست حالات للوصف describing أو التقرير، وإنما هي حالات للفعل doing. وسمى أوستن هذه المنطوقات "المنطوقات الأدائية" performative utterances، وقابل بينها وبين المنطوقات التقريرية constative utterances. وأثمرت هذه المقابلة ملمحين أساسيين:

١ - المنطوقات التقريرية توصف بأنها صادقة أو كاذبة، أما المنطوقات الأدائية فلا تكون صادقة أو كاذبة، وإنما توصف بأنها ملائمة felicitous أو غير ملائمة infelicitous اعتماداً على ما إذا كانت قد أنجزت إنجازاً صحيحاً وناجحاً وكاملاً.

٢ - المنطوقات الأدائية ليست أقوالاً فحسب وإنما هي أيضاً أفعال لأشياء، أما المنطوقات التقريرية فهي مجرد أقوال أو تقريرات.

ولكن أوستن تخلى في كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات" عن نظرية المنطوقات الأدائية أو التمييز الأدائي – التقريري، وسر ذلك أن كثيراً من المنطوقات الأدائية يتضح في النهاية أنها قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة. خذ التحذير مثلاً، تجد أنه قابل للوصف بالصدق أو الكذب. ومن ناحية ثانية، انظر

إلى التقريرات تجد أنها أدائية، وإذا وضع المرء "عبارة" وأقام عليها الدليل الملائم فهي عبارة "ملائمة". وتخلى أوستن عن نظرية المنطوقات الأدائية من أجل نظرية عامة في "أفعال الكلام" speech acts. وأسهم في هذه النظرية عدة إسهامات. **أولاً**، جمع أمثلة أفعال الكلام. **ثانياً** ، صنف هذه الأفعال وفهرسها. **ثالثاً**، حدد لها معانيها. ثم جاء سيرل ليكمل عمل أوستن من خلال تقديم الإطار النظري المطلوب لنظرية أفعال الكلام. وداخل هذا الإطار، أوضح اتحاد الأبعاد الثلاثة المتضمنة في الفعل الكلامي، وهي المنطوق utterance، والمعنى meaning، والفعل action .

ويقرر سيرل أن "إحدى المزايا العظيمة في نظرية أوستن عن أفعال الكلام هي أنها مكنت الفلاسفة اللاحقين من فهم فلسفة اللغة باعتبارها فرعاً من فلسفة الفعل philosophy of action. وما دامت أفعال الكلام هي أفعال مثل أية أفعال أخرى، فإن التحليل الفلسفي للغة يكون جزءاً من التحليل العام للسلوك الإنساني. وما دام السلوك الإنساني القصدي هو تعبير عن الظواهر العقلية، فإنه يثبت في نهاية الأمر أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة بالفعل من مجال أكبر، أعني فلسفة العقل. وفي هذه الوجهة من النظر، لا تكون فلسفة اللغة "فلسفة أولى" first philosophy، وإنما تكون فرعاً من فلسفة العقل. وعلى الرغم من أن أوستن لم تطل به الحياة حتى ينجز برنامج البحث المتضمن في اكتشافاته، فإن العمل التالي – بما في ذلك عملي – قد أنجز هذا البحث"(٣٥).

وأفعال الكلام، في رأي سيرل، هي أقل الوحدات في التواصل اللغوي، أو قل إن الفعل الكلامي هو أقل وحدة في استعمال اللغة الفعلي. وخلال تطويره لنظرية أوستن في أفعال الكلام، استفاد أيضاً من إسهامات جرايس في هذه النظرية، وبخاصة نظريته القصدية في المعنى والمبادئ العقلية للتعاون التخاطبي conversational co-operation. وعندما نظر سيرل إلى الكلام على أنه نوع من الفعل القصدي، استطاع أن يطرح الأسئلة القديمة الغامضة مثل "كم عدد أنواع

المنطوقات؟" في صيغة جديدة مثل: كم عدد أنواع الأفعال المتضمنة في الكلام illocutionary acts ؟ وما دامت هذه الصيغة الجديدة تتساءل: كم عدد الطرق الممكنة لكي يربط المتكلمون المضامين القضوية بالواقع في أداء الأفعال التي تعبر عن مقاصد متضمنة في القول Illocutionary intentions؟ كان في مقدورنا أن نحصل على إجابة محددة، وتحليل بنية هذه المقاصد يكشف عن خمسة أنماط من الفعل المتضمن في الكلام وهي(٣٦):

١ – الأفعال التوكيدية assertive acts: وغايتها هي تعهد من جانب المتكلم للمستمع بصدق ما يقول. وفي هذه الأفعال نخبر غيرنا من الناس بكيفية وجود الأشياء. وأبرز هذه الأفعال هي القضايا propositions، والعبارات statements، والأوصاف descriptions.

٢ – الأفعال التوجيهية directive acts: وغايتها هي أن المتكلم يحمل المستمع على فعل أشياء معينة؛ أي يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهي المحتوى القضوي للتوجيه. وأبرز أمثلة هذه الأفعال هي الأوامر، والمطالب، والالتماسات.

٣ – الأفعال الإلزامية commissive acts: وغايتها هي التزام المتكلم أمام المستمع فعل أشياء معينة. وأمثلة هذه الأفعال هي الوعود، والنذور، والتعهدات، والتعاقدات.

٤ – الأفعال التعبيرية expressive acts: وغايتها هي التعبير عن مشاعرنا ومواقفنا. وأمثلتها هي الاعتذار، والشكر، والتهنئة، والترحيب، والتعزية.

٥ – الأفعال التصريحية declarative acts: وغايتها هي أن يحدث المتكلم تغييراً في العالم عن طريق نطقه للكلام، ولذلك يتغير العالم لمضاهاة المحتوى القضوي للمنطوق. وأمثلة هذه الأفعال هي "أعلن أنك زوجتي" و "أنت مفصول من العمل".

على أن سيرل لم يقنع بتقديم نظرية في استعمالات اللغة فحسب. وسر ذلك

هو اعتقاده بأنه حتى عندما نصنف استعمالات الأفعال تصنيفاً جيداً ونفهم معانيها فهماً كاملاً، سوف تبقى مشكلات فلسفية حقيقية تتطلب حلاً مثل طبيعة الالتزام، والمسؤولية، وإنجاز الأفعال بحرية وإرادة وعقلانية، ولعل هذا ما يكشف عنه عنوان أحد كتبه المتأخرة "العقلانية في الفعل" عام ٢٠٠١.
وليس غريباً، إذن، أن ننظر إلى دراسة سيرل للغة في كتاب "أفعال الكلام" على أنها خطوة ابتدائية في طريق طويل لا تزال تتوالى فيه الخطى. وليس غريباً أيضاً أن يرى سيرل نفسه أن حل المشكلات المشار إليها يتطلب دراسة موضوعات أخرى غير اللغة مثل العقل، والمخ، والوعي، والقصدية، وقوانين الطبيعة، وبنية الواقع الاجتماعي. وبعد أن قدم سيرل إسهاماته الأولى في كتابه الأساسي "أفعال الكلام" عام ١٩٦٩، أراد أن يتحول إلى معالجة مشكلات نظرية المعنى وتجلى ذلك في كتاب "التعبير والمعنى: دراسات في نظرية أفعال الكلام" ١٩٧٩، ثم عاد وقدم تحليلاً مفصلاً لنظرية أفعال الكلام في كتاب- بالاشتراك مع دانيال فندرفكن Daniel Vanderveken - بعنوان "أسس المنطق المتضمن في الكلام" عام ١٩٨٥.

وفي أواخر الثمانينيات من القرن العشرين تحول اتجاه سيرل إلى دراسة موضوع جديد وهو فلسفة العقل، ولقد ألمح إلى هذا التحول في السيرة الذاتية الموجزة التي أوضح فيها إسهامه في العقل بقوله: " نشأ عملي في فلسفة العقل من عملي المبكر في فلسفة اللغة، وبصفة خاصة نظرية أفعال الكلام. ولقد عني معظم عملي في فلسفة العقل بموضوعات في القصدية وبنيتها، وعلى وجه الخصوص قصدية الإدراك الحسي والفعل. وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة. وكتبت بصورة واسعة أيضاً في العلم المعرفي cognitive science وبخاصة عيوب النموذج الحسابي في العقل computational model of mind. وارتبط جانب آخر من عملي بمشكلة العقل والجسم وطبيعة الوعي وبنيته، وعلاقة الوعي باللاوعي، والصيغة الملائمة للتفسير في العلوم الاجتماعية وتفسير السلوك الإنساني بصفة عامة "(٣٧).

واستهل سيرل دراسته لفلسفة العقل بعدة مقالات أبرزها "ما هي الحالة القصدية؟" عام ١٩٧٩، و"العقول، والأمخاخ، والبرامج" عام ١٩٨٠، و"القصدية الباطنية" عام ١٩٨٠، و "الفلسفة التحليلية والظواهر العقلية" عام ١٩٨١، و "القصدية والمنهج" عام ١٩٨١، و "أسطورة الكمبيوتر" عام ١٩٨٢. ثم توج كل هذه المحاولات بكتابه "القصدية: مقال في فلسفة العقل" عام ١٩٨٣. وربما يوحي العنوان أن تحولاً كبيراً قد حدث من اللغة إلى موضوع جديد مختلف عنها تمام الاختلاف وهو العقل. ولكن الحق أن سيرل في كتاب "القصدية" طبق الأفكار التحتية لنظريته في أفعال الكلام على نظرية القصدية تطبيقاً عاماً، وسوف نشير إلى هذه التعميمات فيما بعد عند الحديث عن التشابهات البنيوية بين أفعال الكلام والحالات القصدية. ولم يفرغ سيرل تماماً من الحديث عن اللغة، ولكن ما يقوله عنها الآن ليس تحليلاً لبنيتها المنطقية، وإنما وضعها في علاقة مع العقل والمجتمع.

وهناك هدفان أساسيان من دراسة القصدية. الأول هو إثبات كيف ترتبط اللغة بالعقل، ذلك أن الطريقة التي يرتبط بها العقل واللغة هي أنهما يظهران القصدية معاً. ولكن لمن تكون الأسبقية: قصدية اللغة أم قصدية العقل؟ جوابنا عن هذا السؤال أن سيرل يجعل قصدية العقل أسبق من قصدية اللغة، قصدية العقل أساسية، وقصدية اللغة مشتقة.

وفي الصفحة الأولى من مقدمة كتاب "القصدية"، يقرر سيرل أسبقية العقل على اللغة، وأن فلسفة العقل هي "الفلسفة الأولى" ثم تأتي فلسفة اللغة بعد ذلك، ويقول في هذا المعنى: " الافتراض الأساسي القائم وراء تناولي لمشكلات اللغة هو أن فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل. وقدرة أفعال الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء في العالم هي امتداد لقدرات أساسية على نحو بيولوجي كبير للعقل (أو المخ) لربط الكائن الحي بالعالم عن طريق حالات عقلية من قبيل الاعتقاد والرغبة، ومن خلال الفعل والإدراك الحسي على وجه الخصوص. وما دامت

أفعال الكلام نوع من الفعل الإنساني، وما دامت قدرة الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء هي جزء من قدرة عامة جداً للعقل على ربط الكائن الحي بالعالم، فإن أي تقرير كامل عن الكلام واللغة يتطلب تقريراً عن الكيفية التي يربط بها العقل/المخ الكائن الحي بالواقع"[٣٨].

والهدف الثاني من وراء دراسة القصدية هو رسم معالم الطريق لدراسة العقل دراسة صحيحة، تفيد من نتائج العلم وبخاصة فسيولوجيا الأعصاب وكيفية عمل المخ، وتستبعد في الوقت نفسه الأفكار الفلسفية الخاطئة في دراسة العقل بعامة والقصدية بخاصة، مثل السلوكية behaviorism، والوظيفية functionalism، والنزعة الحسابية computationalism. ولا يخلو كتاب من كتب سيرل المتأخرة التي صدرت بعد القصدية من نقد نسقي منهجي لهذه النظريات. وهو نقد يقوم في غالب الأمر على الحجة والبرهان.

ولكي يحقق سيرل هذين الهدفين من دراسة القصدية، كان لزاماً عليه أن يبدأ أولاً بوضع أفكاره الأساسية المتعلقة بالعقل، ثم يخبرنا بالتفاصيل المتصلة بامتلاك العقل للقصدية، وطبيعة الحالات القصدية، وعلاقة القصدية بالإدراك الحسي والفعل، وعلاقة القصدية بالوعي.



الفصل الثاني

القصدية: تعريفها وتاريخها

١ - تعريف القصدية:

القصدية هي قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها، وهي خاصية للعقل "يتجه" عن طريقها إلى الأشياء في العالم أو "يتعلق بها". والحالات العقلية تكون قصدية بمعنى أنها تكون حول شيء ما about something، وموجهة نحو شيء ما directed toward something، و تمثل شيئاً ما represent something. وفي هذا التعريف الموجز تتضح ثلاث أفكار، الأولى أن القصدية خاصية عقلية، والثانية أن القصدية ببساطة هي توجه directedness أو تعلق aboutness، والثالثة أن مهمة القصدية هي التمثيل العقلي mental representation .

ويعرفها سيرل بقوله: "القصدية هي تلك الخاصية لكثير من الحالات والحوادث العقلية التي تتجه عن طريقها إلى الأشياء وسير الأحوال في العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها". "[٣٩] والقصدية تبعاً لهذا التعريف تتضمن ظواهر عقلية كثيرة مثل الاعتقاد، والرغبة، والقصد، والأمل، والخوف، والحب، والكراهية، والرغبة الجنسية، والتذكر، والإدراك الحسي، ونحو ذلك. فأنت عندما تملك اعتقاداً، فلابد من أن يكون اعتقادك بأن كذا وكذا هو الواقع، أي أنك تعتقد في شيء ما. وعندما تنازعك رغبة، فلابد من أن ترغب في فعل شيء أو حدوث شيء ما. وعندما تملك قصداً، فلابد من أن يكون قصداً لفعل شيء ما. وعندما تأمل، فإنك تأمل في تحقيق شيء ما، وعندما تخاف، فلابد من أن تخاف من شيء ما. وعندما ترى، فلابد من أن ترى شيئاً ما. وعندما تسمع أو تشم، فإنك تسمع أو تشم شيئاً. وقل مثل هذا عن مجموعة كبيرة من الحالات العقلية.

وهكذا يستطيع المرء أن يحيط بعناصر مفهوم القصدية من خلال تقديم جملة من الملاحظات(٤٠):

١ - يوجد في الوعي شيء ما أمام العقل.

٢ - يملك العقل قدرة على توجيه ذاته نحو الأشياء.

٣ - الأحداث الواعية تكون موجهة نحو الأشياء أو تملك إشارة إليها.

٤ - الأحداث الواعية تكون "حول" الأشياء.

٥ - نحن لا نعتقد فحسب، أو نرغب فحسب، أو نرى فحسب، وإنما نعتقد في شيء ما، ونرغب في شيء ما، ونرى شيئاً ما.

٦ - نستطيع الاعتقاد فيما لا يكون واقعياً، ونرغب فيما لا يوجد، وهلم جرا.

ونحن في حاجة إلى أن نرفع اللبس ونزيل الخلط من حالتين من حالات الخلط الممكنة التي تحيط بمصطلح القصدية، وتحول بيننا وبين الإدراك الصحيح لمعناه. الحالة الأولى أن مصطلح القصدية يبدو كما لو كان يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالفكرة العادية عن القصد intention. والحالة الثانية هي الخلط بين القصدية intentionality والمفهومية intensionality. والمفهومية ملمح لسياقات منطقية ولغوية معينة. وتشترك اللغة العربية مع الإنجليزية في المعاناة من الخلط في الحالة الأولى وذلك لاقتراب البنية الصوتية للكلمتين "القصدية" و "القصد" في اللغتين معاً. أما الخلط الثاني فهو أظهر في الإنجليزية أكثر من العربية، وسر ذلك أن الكلمتين intentionality وintensionality تنطقان بطريقة واحدة في الإنجليزية. وهذا الخلط دفع الفلاسفة إلى التمييز بينهما، وقد أحسن سيرل صنعاً عندما نبه على ضرورة التمييز في الحالتين.

يقول سيرل: "مفهوم القصدية مصدر لنوعين من الخلط. فأما النوع الأول فيتمثل في وجود إغراء لخلط القصدية intentionality وتعني قدرة العقل على تمثيل الأشياء وحالات الأشياء في العالم بالمفهومية intensionality وهي

خاصية لجمل معينة عن طريقها تخفق الجمل في أنواع معينة من الاختبارات بالنسبة للماصدقية extensionality. وأما النوع الثاني من الخلط بالنسبة للمتكلمين بالإنجليزية فهو الافتراض الخاطئ الذي مؤداه أن القصدية باعتبارها مصطلحاً فنياً في الفلسفة لها علاقة خاصة ما بالقصد بالمعنى العادي، الذي فيه، على سبيل المثال، يقصد المرء الذهاب إلى السينما هذه الليلة. والقصد بالمعنى العادي هو مجرد صورة واحدة من القصدية، بالإضافة إلى الاعتقاد، والرغبة، والأمل، والخوف، وهلم جرا"[٤١].

وأحسب أن التمييز بين القصدية بالمعنى الفلسفي و "القصد" بالمعنى العادي قد بات واضحاً الآن. صحيح أن هناك علاقة بين فكرة القصدية وفكرة القصد العادية، ذلك لأنني إذا قصدت أن أعد الغداء لنفسي، فمن الطبيعي التفكير في أنني أمثل هذا الفعل لنفسي؛ أي أن القصد يعد حالة تمثيلية ومن ثم قصدية. ولكن وجود هذه العلاقة لا يدفعنا إلى القول بوجود صلة فلسفية جوهرية بين الفكرتين. فالقصد حالة خاصة للعقل – على خلاف الاعتقاد، والرغبة، والأمل، والخوف- يؤدي دوراً متميزاً في دراسة أسباب الأفعال. أما القصدية فهي ملمح عام لحالات عقلية مختلفة كثيرة. فالاعتقادات، والرغبات، والآمال، والأحكام، والمقاصد تظهر جميعاً القصدية. وإن شئت عبارة موجزة، قل إن القصد لا يزيد على أن يكون مجرد صورة واحدة من صور القصدية الكثيرة.

ويستطيع سيرل في كتاب "القصدية"[٤٢] أن يكتب كلمة القصدية intentionality بحرف I كبير لتدل على قصدية حالاتنا العقلية ويميزها من القصدية بمعنى "أنا أقصد أن أذهب إلى الجامعة غداً" وإن كان قد تخلى عن ذلك في كتاباته المتأخرة. ويستطيع بعض الباحثين مثل صمويل جوتنبلان أن يقترح مصطلحاً بديلاً للقصدية وهو التوجه directionality[٤٣]، وأن يظن أن مصطلحه الجديد أكثر وضوحاً وأعظم تصويراً وأقل قلقاً من القصدية. أما أنا

فلا أرى من ذلك شيئاً، وإنما أرى أن توضيح المفاهيم مهمة أساسية من مهام الفيلسوف، وعندها لن تتداخل معاني المصطلحات والمفاهيم بعضها مع بعض.

أما الخلط بين "القصدية" و "المفهومية" فيحتاج منا إلى شيء من الجهد لإزالته. وأول ما يجب أن نفعله هو النظر في التمييز المنطقي بين المفهوم intension والماصدق extension. فأما الماصدق فهو مجموع الأفراد أو الأشياء التي تدخل تحت ما هو كلي. ومن ثم فإن ماصدق الحد أو المحمول هو فئة الأشياء التي ينطبق عليها الحد أو المحمول. وماصدق "أزرق" هو فئة الأشياء الزرقاء، وماصدق الحد المفرد هو الشيء الذي يشير إليه. وأما المفهوم فهو جملة الصفات التي تكفي لتعريف لفظ ما أو تحديد معنى كلي. وهنا نجد أن مفهوم كلمة "إنسان" هو الحياة والنطق، ومن ثم جاء تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق. وإذا كان المفهوم يقوم في مقابل الماصدق، فإن المفهومية intensionality هي اللاماصدقية non-extensionality .

يقول سيرل: "المفهومية هي خاصية لفئة معينة من الجمل، والعبارات، والكائنات اللغوية الأخرى. يقال إن الجملة مفهومية إذا أخفقت في استيفاء معايير معينة للماصدقية. معايير مثل قابلية الاستبدال للتعبيرات المتطابقة والتعميم الوجودي"[٤٤].

والسياق اللغوي أو المنطقي يكون مفهومياً عندما لا يكون ماصدقياً. والسياق الماصدقي هو الذي نطبق عليه المبدأين التاليين تطبيقاً صادقاً[٤٥]:

١ - مبدأ الاستبدال المتبادل للتعبيرات المشتركة في الإشارة.

The principle of intersubstitutivity of co-referring expressions.

٢ - مبدأ التعميم الوجودي The principle of existential generalization

والسياق المفهومي هو الذي نعجز عن أن نطبق فيه هذين المبدأين.

وربما بدا الأمر صعباً ومعقداً تماماً إذا وقفنا عند اسم المبدأين، ولكننا لو

نظرنا إلى الأفكار الكامنة خلفهما، لوجدنا أنها بسيطة حقاً. الفكرة الكامنة وراء مبدأ الاستبدال المتبادل تقول إذا كان الشيء له اسمان (ق) و (ك)، وتقول شيئاً صادقاً عنه مستعملاً (ق)، فإنك لا تستطيع أن تحول هذا الصدق إلى كذب باستبدال (ك) بـ (ق).

ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه. الاسم الأصلي لـ "بنت الشاطئ" هو "الدكتورة عائشة عبد الرحمن". ونظراً لأن الاسمين يشيران إلى شخص واحد، فإنك لا تستطيع أن تغير العبارة الصادقة

ألفت بنت الشاطئ كتاب "نساء النبي"

إلى عبارة كاذبة عن طريق استبدال الدكتورة عائشة عبد الرحمن ببنت الشاطئ ؛ لأن العبارة

ألَّفت الدكتورة عائشة عبد الرحمن كتاب "نساء النبي"

صادقة بصورة متساوية، وبطريقة مماثلة، لا تستطيع أن تحول العبارة الكاذبة التالية: ألفت بنت الشاطئ كتاب "عبقرية محمد" إلى عبارة صادقة عن طريق استبدال الدكتورة عائشة عبد الرحمن ببنت الشاطئ؛ ذلك أنك عندما تقول: ألفت الدكتورة عائشة عبد الرحمن "عبقرية محمد"، ستكون العبارة كاذبة أيضاً. والحدان "بنت الشاطئ" و "الدكتورة عائشة عبد الرحمن" مشتركان في الإشارة co-referring terms ؛ بمعنى أنهما يشيران إلى شخص واحد. ويمكن استبدال أحدهما بالآخر دون أن يغير ذلك من صدق الجملة أو كذبها اللذين يظهران فيها. ومن هنا يمكن أن نعبر عن صيغة المبدأ الأول السابقة بصيغة أكثر وضوحاً وتفصيلاً: إذا كان السياق ماصدقياً، فإن الحدين المشتركين في الإشارة يمكن استبدال أحدهما بالآخر مع الاحتفاظ بقيمة الصدق. ويسمى هذا المبدأ أحياناً "مبدأ الاستبدال مع الاحتفاظ بقيمة الصدق" substitutivity salva veritate.

ولكن تأمل الحالة التي يخفق فيها هذا المبدأ. هب أن شخصاً ما، محمد مثلاً، يعتقد أن بنت الشاطئ ألفت كتاب "نساء النبي"، ومع ذلك يجهل الاسم الأصلي لبنت الشاطئ. في هذه الحالة نجد أن العبارة

يعتقد محمد أن بنت الشاطئ ألفت "نساء النبي"

صادقة، على حين أن العبارة:

يعتقد محمد أن الدكتورة عائشة عبد الرحمن ألفت "نساء النبي".

كاذبة. إن استبدال الحدود المشتركة في حالة الاعتقاد هذه لا يحفظ الصدق. والسبب في إخفاق مبدأ الاستبدال مع الاحتفاظ بقيمة الصدق في الإشارة في حالات معينة – وبصورة بارزة في الجمل المتعلقة بالاعتقادات والحالات العقلية الأخرى – هو الاهتمام الأساسي في فلسفة اللغة. ولسنا في حاجة إلى الإسهاب في أسباب هذا الإخفاق الآن، وحسبنا أن نقول: إن تطبيق هذا المبدأ هو سمة للماصدقية، والإخفاق في تطبيقه هو سمة للمفهومية أو اللاماصدقية.

والآن انظر إلى المبدأ الثاني وهو التعميم الوجودي، تجد أنه يقول: إننا نستطيع أن نستدل على وجود شيء من العبارة المتعلقة به. ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه. من العبارة

ألف العقاد "عبقرية محمد"،

نستطيع أن نستدل على العبارة

هناك شخص ألف "عبقرية محمد" هو العقاد.

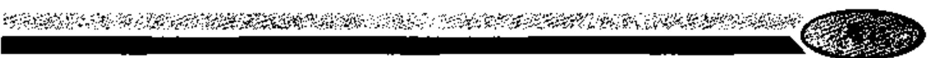
وهذا يعني أنه إذا كانت العبارة الأولى صادقة، فإن العبارة الثانية صادقة أيضاً.

ولكن السياق المفهومي يخفق فيه مبدأ التعميم الوجودي. وسبب ذلك أن بعض العبارات المتعلقة بالاعتقادات لا ينطبق عليها هذا المبدأ. فالعبارة:

يعتقد محمد أن الغولة كائن مخيف.

يمكن أن تكون صادقة، على حين أن العبارة التالية كاذبة من غير شك:

توجد الغولة التي يعتقد محمد أنها كائن مخيف.



خذ مثلاً ثانياً يوضح إخفاق مبدأ التعميم الوجودي في التطبيق على السياق المفهومي.لا يمكن أن نستنتج من الجملة "أنا أريد عنقاء" الجملة "توجد العنقاء التي أريدها".

ونستطيع إيجاز الأفكار السابقة في القول: المفهومية intensionality ملمح للجمل، وتكون الجملة مفهومية عندما تكون لاماصدقية non-extensional، وتكون لا ماصدقية عندما يمكن أن يخفق أحد المبدأين، أو يخفقا معاً، في التطبيق عليها. لاحظ أنني أقول يمكن أن يخفق أحد المبدأين في التطبيق ولم أقل لابد من أن يخفقا في التطبيق. وبطبيعة الحال، هناك حالات كثيرة نستطيع فيها استبدال التعبيرات المشتركة في الإشارة في جمل الاعتقاد. وهناك حالات كثيرة نستطيع فيها استنتاج وجود شيء ما من جملة الاعتقاد التي تتحدث عن هذا الشيء. نستطيع أن نستنتج من العبارة" يعتقد محمد أن الأهرامات الثلاثة في مدينة الجيزة" العبارة "هناك الأهرامات الثلاثة التي يعتقد محمد أنها توجد في مدينة الجيزة". ولكن النقطة هنا هي أننا لا نملك "ضماناً" ببقاء هذين المبدأين بالنسبة لجميع جمل الاعتقاد والسياقات المفهومية الأخرى[٤٦].

وبعد أن وقفنا على معنى المفهومية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه الآن ويتطلب منا جواباً هو: ما علاقة هذه المفهومية بالقصدية؟ هناك علاقة واضحة عند النظرة الأولى. فالأمثلة التي استعملناها للجمل التي تظهر المفهومية كانت عبارة عن جمل حول الاعتقادات. ومن الطبيعي افتراض أن مبدأ الاستبدال للحدود المشتركة في الإشارة يخفق ويتعطل تطبيقه هنا. والسبب في ذلك أن السؤال عما إذا كانت جملة الاعتقاد صادقة لا يعتمد فقط على الشيء الذي يمثله الشخص المعتقد، وإنما يعتمد على "الطريقة" التي يمثل بها الشيء. محمد يمثل بنت الشاطئ على أنها بنت الشاطئ وليس على أنها الدكتورة عائشة عبد الرحمن. وهكذا تبدو المفهومية وكأنها نتيجة لطبيعة التمثيل المتضمن في الاعتقاد. إذن، ربما تكون مفهومية "جمل" الاعتقاد نتيجة

لقصدية الاعتقادات ذاتها. وقل مثل هذا عن إخفاق مبدأ التعميم الوجودي. إن إخفاق هذا المبدأ في حالة جمل الاعتقاد ربما يكون نتيجة طبيعية للحقيقة القائلة: إن التمثيلات يمكن أن تمثل أشياء لا توجد. والحقيقة القائلة: إننا نستطيع أن نفكر في أشياء لا توجد ربما تكون إحدى السمات المعرفة للقصدية. وهكذا، مرة أخرى، فإن مفهومية "جمل" الاعتقاد - مثلاً - هي نتيجة لقصدية الاعتقادات ذاتها[٤٧].

هذا هو القدر الذي نستطيع أن نمضي به في الربط بين فكرتي المفهومية والقصدية. ولكنْ هناك سبب يجعلنا لا نستطيع ربط الفكرتين على نحو أبعد من ذلك، ألا وهو:

يمكن أن توجد مفهومية من غير قصدية (تمثيل).

There can be intensionality without intentionality (representation).

وهذا يعني أنه من الممكن أن توجد مفهومية ولكنها لا تملك شيئاً يتعلق بالتمثيل العقلي. والأمثلة المشهورة لذلك هي الجمل التي تتضمن أفكار الإمكانية possibility والضرورة necessity. والقول إن شيئاً ما يكون هكذا بصورة ضرورية - بهذا المعنى- هو القول إنه لا يمكن أن يكون بطريقة أخرى. ومن الجملتين الصادقتين:

التسعة هي بالضرورة أكبر من الخمسة

عدد الكواكب تسعة

لا نستطيع استدلال أن

عدد الكواكب هو بالضرورة أكبر من الخمسة

ما دام أنه ليس صادقاً بالضرورة أن توجد تسعة كواكب فمن الممكن أن توجد أربعة كواكب أو تسعة. وهكذا فإن مبدأ استبدال الحدود المشتركة في الإشارة ("تسعة" و "عدد الكواكب") يخفق، ولكن ليس بسبب أي شيء

يتعلق بالقصدية أو التمثيل العقلي. وبعبارة أخرى نحن أمام حالة مفهومية ولكنها لا ترتبط بالقصدية. وما دمنا نستطيع امتلاك المفهومية من غير إشارة إلى القصدية، فإن المفهومية ليست كافية لوجود القصدية[٤٨]. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن المفهومية شيء والقصدية شيء آخر، وأن التمييز بينهما ضروري، والخلط بينهما من التباس الفكر، وأن المفهومية لا يمكن أن تكون معياراً للقصدية.

٢ – من التمثيل التصويري واللغوي إلى التمثيل العقلي:

٢–١ فكرة التمثيل:

التمثيل يعني ببساطة أن هناك شيئاً يمثل شيئاً آخر ويصوره ويدل عليه بطريقة أو بأخرى. ونحن نألف ذلك في حياتنا اليومية إلفاً شديداً. فترانا نستخدم الكلمات للتواصل فيما بيننا، ونستخدم أيضاً الإشارات، والإيماءات، وتعبيرات الوجه، ونحو ذلك من الوسائل التي تمثل الأشياء وتدل عليها.

إن التمثيل يحدث بيننا بصورة هينة وتلقائية ومباشرة وإلفنا الشديد له يدفعنا إلى الظن بأننا نفهمه فهماً حسناً. ولكن إذا توقفنا على مهل وتساءلنا عن طبيعته وماهيته وكيف يحدث، وجدنا الأمر عسيراً وملغزاً حقاً. خذ الكلمات، مثلاً، تجد أن استعمالها يجري بين الناس صباح مساء بصورة طبيعية. ولكن انظر إلى الكلمات في ذاتها. ألست ترى معي أنها مجرد نماذج فيزيائية؟ فالكلمات وهي منطوقة مجموعة من أصوات، والكلمات وهي مكتوبة مجموعة من ترقيمات على الورق أو نقوش على الحجر أو أي مادة أخرى. والكلمات بهذه الصورة لا تملك في ذاتها ما يجعلها تمثل ما تمثله. والفارق بين الكلمات من حيث طبيعتها وهي أصوات منطوقة أو ترقيمات مكتوبة وبين الحالات التي تمثلها هو فارق بعيد جداً بعد الثرى عن الثريا. وأبسط الأدلة على ذلك أنك إذا نظرت إلى كلمات لغة أجنبية لا تعرفها، وجدت أنها لا تملك معاني في

ذاتها. وهذه الفكرة – التي سوف نناقشها في الفصول التالية – عبر عنها سيرل بقوله: إن الكلمات لا تملك معانيها أو قصديتها "بطريقة باطنية" وإنما تملكها "بطريقة مشتقة".

ومشكلة التمثيل واحدة من المشكلات الأساسية في فلسفة العقل الحالية. وتدور في فلك هذه المشكلة قضايا فلسفية أخرى كثيرة مثل مكانة العقل في الطبيعة، والعلاقة بين التفكير واللغة، وطبيعة فهمنا بعضنا بعضاً، ومشكلة الوعي، وإمكانية تفكير الآلة[٤٩].

والدرس الأساسي الذي تعلمناه من تاريخ الفلسفة هو أننا نقطع نصف الطريق إلى فهم القضايا الفلسفية إذا طرحنا حولها الأسئلة الصحيحة. وربما كان من الأفضل أن نستهل النظر في التمثيل بطرح سؤالين: أحدهما حول طبيعة التمثيل، والآخر حول موضوع التمثيل:

١ – ما أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون تمثيلات؟

٢ – ما أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعات للتمثيل؟

كثيرة هي تلك الأشياء التي يمكن أن تكون تمثيلات. لقد أشرنا بالفعل إلى أوضح الأمثلة وهي الكلمات، والإيماءات، وتعبيرات الوجه. وتوجد بطبيعة الحال أنواع أخرى كثيرة، فهناك الأعداد والرموز الرياضية التي تمثل طول الشيء وعرضه ونحو ذلك. وعلامات المرور تمثل انحناء الطريق، والطريق المغلق، وضيق الطريق، وتمثل محطة البنزين والإسعاف وما إليها. والعلم يمثل الدولة، وتنكيس العلم يمثل الحداد. واللون الأسود في الملابس يمثل الحزن، والأبيض يمثل النقاء والصفاء. والحلقات في جذع شجرة تمثل عمرها. وهناك حالات العقل مثل الاعتقاد والأمل والرغبة وهي تمثل حالات العالم بطريقة ما. والورود بألوانها المختلفة تمثل حالات مختلفات مثل المودة والمحبة والشوق والغيرة. وأنت ترى، إذن، أن هناك تمثيلات كثيرة يتعذر حصرها في هذا السياق.

أما السؤال الثاني: ما أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعات للتمثيل؟ فالجواب عنه بوضوح هو أي شيء تقريباً. فالكلمات والصور تمثل الأشياء. والجمل مثل "في بيتنا رجل" تمثل الوقائع أو المواقف أو حالة الأشياء وهي هنا وجود رجل في بيتنا. ولكن الفكرة الجديرة بالملاحظة هنا هي أنني أستطيع أن أمثل شيئاً غير موجود؛ إذ أستطيع أن أفكر في العنقاء أو حورية البحر، وهي أشياء لا وجود لها، ومع ذلك يمكن أن تكون موضوعات للتمثيل.

وأحسب أنه في مقدورنا الآن أن نتقدم خطوة نحو فهم التمثيل، ونطرح سؤالين آخرين:

١ - كيف ينجح نوع معين من التمثيل في أداء دوره التمثيلي؟

٢ - هل هناك صورة من التمثيل أساسية بالنسبة للصور الأخرى بحيث يمكن تفسير هذه الصور في حدودها؟

جواب السؤال الأول هو أن كل نوع من التمثيل يمثل بطريقة معينة تختلف عن الطريقة التي تمثل بها الأنواع الأخرى. فالصور، مثلاً، تمثل الأشياء عن طريق التشابه الموجود بينها، والكلمات تمثل الأشياء عن طريق المواضعة أو الاصطلاح.

ويثير السؤال الثاني قضية أساسية في فلسفة العقل الحالية وهي: أنستطيع تفسير التمثيل اللغوي في حدود التمثيل العقلي، أم أن العكس هو الصحيح؟ لقد جرت مراسلة بين اثنين من أبرز فلاسفة عصرنا هما الفيلسوف الأمريكي ويلفرد سيلرز Wilfrid Sellars (١٩١٢ - ١٩٨٩) والفيلسوف الأمريكي رودرك تشزم Roderick Chisholm (١٩١٦ - ١٩٩٩) حول هذه القضية. وفي أول رسالة حول تبادل الرأي بين تشزم وسيلرز، لخص تشزم الموقف في سؤالين:

(١) أنستطيع أن نشرح السمة القصدية للاعتقاد والمواقف النفسية الأخرى عن طريق الإشارة إلى ملامح معينة في اللغة؟ (٢) أم يجب علينا شرح السمات القصدية للغة عن طريق الإشارة إلى الاعتقاد والمواقف النفسية الأخرى؟[٥٠]

وكان الرأي عند سيلرز أنه من الممكن امتلاك مفهوم عن حالة المعنى في اللغة من غير امتلاك مفهوم عن قصدية أي شيء داخلي. وأن حالة المعنى اللغوي مستقلة عن الحالات الداخلية القصدية[٥١].وكان الجواب عند تشزم عن السؤال الأول بالنفي، وعلى السؤال الثاني بالإيجاب[٥٢]. والرأي الذي نطمئن إلى صوابه والذي نادى به سيرل وأصبح مقبولاً على نطاق واسع بين فلاسفة العقل المعاصرين، ويساير جواب تشزم، هو أن التمثيل العقلي يعد الصورة الأساسية من التمثيل ومنه يشتق التمثيل اللغوي. إن التمثيل اللغوي صورة حقيقية من التمثيل ولكنه ليس باطنياً أو أساسياً في اللغة وإنما يشتق من العقل. وإذا كان الأمر كذلك، فما الدليل على أسبقية التمثيل العقلي على التمثيل اللغوي وغيره من أنواع التمثيل؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتطلب منا أن نبحث نوعين من التمثيل، هما التمثيل التصويري والتمثيل اللغوي.

٢-٢ التمثيل التصويري:

إن الشيء اللافت للنظر في الصور أن طريقتها في التمثيل مباشرة إلى أبعد الحدود إذا قورنت بالأنواع الأخرى من التمثيل. انظر إلى كلمة "شجرة" مثلاً، تجد أنها لا تملك شيئاً جوهرياً يجعلها تمثل الأشجار. ومن ناحية ثانية، انظر إلى "صورة" شجرة تجد أنها تملك شيئاً باطنياً يجعلها تمثل الأشجار، وهذا الشيء هو ببساطة أنها تشبه الأشجار في ملامحها الجوهرية، وشكلها، ولونها، وغير ذلك.

وعندما نقول إن الصورة تمثل الشيء عن طريق "التشابه" الموجود بينهما، فإن ذلك يعد إجابة عن السؤال الأول الذي أسلفنا الإشارة إليه: كيف ينجح نوع معين من التمثيل في تمثيل ما يمثله؟ ولكن السؤال الذي أمامنا الآن هو: هل يمكن أن نفسر نجاح الصور الأخرى من التمثيل في حدود التشابه بين الصورة والشيء، أو قل في حدود التمثيل التصويري؟ الجواب لا.

ولكي ندرك هذا الجواب إدراكاً صحيحاً، يتعين علينا أن نعبر عن فكرة التشابه تعبيراً دقيقاً. ويحسن بنا أن نقدم بين يديها فكرة أخرى هي التمييز الذي يصطنعه الفلاسفة بين الشروط الضرورية والكافية necessary and sufficient conditions، وهو تمييز مهم لتعريف الأشياء وتفسيرها. يكون الشرط ضرورياً بالنسبة لشيء ما إذا كان من المستحيل أن يوجد هذا الشيء من دون تحقق هذا الشرط. خذ مثلاً يوضح ذلك. الشرط الضروري لوجود الماء أن يحتوي السائل على أوكسجين. فلا يمكن أن يكون لديك ماء من غير أوكسجين. وإذا عبرنا عن هذا الشرط بطريقة صورية إلى حد ما، وقلنا إن (أ) ترمز إلى الأوكسجين و (ب) ترمز إلى الماء، حصلنا على الصيغة الآتية: تكون (ب) صادقة فقط إذا كانت (أ) صادقة أيضاً. وهذا يعني أن صدق (أ) ضروري لصدق (ب).

صحيح أن الأوكسجين ضروري لوجود الماء، ولكنك تعلم أنه ليس كافياً لوجود الماء. وسر ذلك أن هناك أشياء أخرى مطلوبة وهي وجود الهيدروجين وتركيب الهيدروجين والأوكسجين بنسبة معينة وهي ذرتان من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين. إذن الشرط الكافي بالنسبة لشيء ما هو الذي "يضمن" وجود هذا الشيء. ونعبر عن ذلك بالصيغة الآتية: إذا كانت (أ) صادقة، إذن (ب) صادقة أيضاً. وهذا يعني أن صدق (أ) يضمن أو يكفي لصدق (ب). ويمكن أن نجمع الشرطين في صيغة واحدة، ونعبر عن القول إن صدق (أ) يمثل شرطاً ضرورياً وكافياً لصدق (ب) بالصيغة: إذا كانت (أ) صادقة، إذن (ب) صادقة. وإذا كانت (ب) صادقة، إذن (أ) صادقة. وبصيغة موجزة: تكون (أ) صادقة إذا وفقط إذا كانت (ب) صادقة.

ولأعد بك بعد هذا التوضيح اليسير للشروط الضرورية والكافية، لأعبر لك عن اعتماد التمثيل التصويري على وجود "تشابه" بين الصورة والشيء الذي تمثله وذلك في صيغة دقيقة في حدود هذه الشروط:

"تمثل الصورة (س) شيئاً ما (ص) إذا وفقط إذا كانت (س) تشبه (ص). وهذا يعني أن التشابه بين (س) و (ص) ضروري وكاف معاً لكي تقوم (س) بتمثيل (ص)"[٥٣].

وأحسب أننا الآن في وضع أفضل لمناقشة التمثيل التصويري. ونستطيع أن نتقدم خطوة ونطرح سؤالين:

١ - هل التشابه يعد شرطاً كافياً للتمثيل التصويري؟

٢ - هل التشابه يعد شرطاً ضرورياً للتمثيل التصويري؟

القول إن التشابه يكون كافياً للتمثيل التصويري يعني: إذا كانت س تشبه ص، فإن س تمثل ص. وأول ما يلفت النظر هنا هو أن كلمة "تشبه" غامضة إلى حد ما؛ لأن كل شيء تقريباً يشبه كل شيء آخر بمعنى من المعاني. والمعنى الذي يشبه فيه الشيء شيئاً آخر هو امتلاك ملمح مشترك بينهما[٥٤]. وفي هذا المعنى، أنا لا أشبه أبي فقط لأنني أبدو مثله، ولكنني أشبه الأشجار في حديقتي، وأشبه ساعتي، وأشبه حقيبة يدي؛ لأن الأشجار، والساعة، والحقيبة أشياء فيزيائية وأنا شيء فيزيائي أيضاً. ومع ذلك فأنا لا أمثل الأشجار أو الساعة أو الحقيبة.

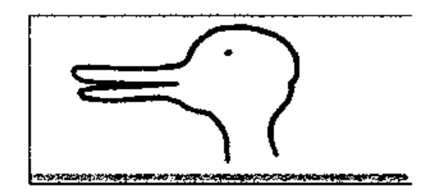
ربما نحتاج إلى تضييق الطرق أو الجوانب التي يشبه بها الشيء شيئاً، إذا شئنا أن يكون التشابه أساساً للتمثيل. ولكن لاحظ أن هذا التضييق لا يفيد كثيراً لو قلنا: إذا كانت س تشبه ص (في جانب ما)، فإن س تمثل ص، والسبب في عدم فائدة هذا التضييق هو أنني أشبه والدي، مثلاً في جوانب معينة مثل سمات الشخصية، ولكن هذا لا يجعل مني تمثيلاً له.

وهناك مشكلة أخرى مع التشابه باعتباره شرطاً كافياً للتمثيل، وهي أننا نحدد جوانب معينة يشبه فيها الشيء شيئاً آخر: صورة طه حسين، على سبيل المثال، تشبه طه حسين في تعبير الوجه، والنظارة السوداء، والشارب، وهلم



جرا. ولكن الحقيقة الواضحة حول التشابه هي: إذا كانت س تشبه ص، فإن ص تشبه س. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة فلسفية دقيقة قل إن "التشابه علاقة متماثلة resemblance is symmetrical relation"[٥٥]. إذا كنت أشبه والدي في جوانب معينة، فإن والدي يشبهني في جوانب معينة. ولكن هذا لا ينسحب على التمثيل. إذا كانت الصورة تشبه طه حسين، فإن طه حسين يشبه الصورة. ولكن طه حسين لا يمثل الصورة. وهكذا لا يمكن أن يكون التشابه كافياً للتمثيل التصويري إذا شئنا أن نتجنَّب جعل الموضوع المصور نفسه تمثيلاً تصويرياً لصورته.

والنتيجة التي نخلص إليها من كل ما أسلفناه هي أن التشابه لا يعد شرطاً كافياً للتمثيل التصويري. فهل يعد شرطاً ضرورياً؟ ليس من شك في أن الصور تشبه عادة ما تمثله. وربما يكون هذا جزءاً مما يجعلها صوراً على الإطلاق. ولكن الشيء الذي نشك فيه هو ما إذا كانت فكرة التشابه يمكن أن توضح قدراً كبيراً من الطريقة التي تمثل بها الصور. الفكرة القائلة إن التشابه شرط ضروري للتمثيل التصويري ربما تكون صحيحة، ولكن السؤال هو: ما الشيء الآخر الذي يجعل الصورة تمثل ما تمثله؟ الجواب بإيجاز شديد "التفسير" interpretation الذي يخلعه الإنسان على الصورة. انظر إلى الشكل الآتي[٥٦]:



وقل ما الذي تراه: رأس بطة أم رأس أرنب؟ الصورة واحدة، لكن الذي يجعلك تراها على أنها رأس بطة مرة ورأس أرنب مرة أخرى هو تفسيرك لها. أم تراك تقول إن الصورة تفسر نفسها؟

كنا قد طرحنا على أنفسنا سؤالاً عن الصورة الأساسية من التمثيل التي

نفسر في حدودها بقية الصور. وكان جوابنا أن التمثيل العقلي هو الأساس. ولكن هب أننا نملك نظرية كاملة في التمثيل التصويري، وطبقنا عليها هذا السؤال: هل يمكن تفسير جميع الصور الأخرى من التمثيل في حدود التمثيل التصويري؟ الجواب: لا. وهناك عدة أسباب تفسر هذا الجواب. السبب الأول، الذي أوضحناه آنفاً، أن الصور تحتاج إلى تفسير. والسبب الثاني أن التمثيل التصويري يعجز عن تمثيل أنواع معينة من العلاقات بين الأفكار التي نلخصها في التمثيل اللغوي مثلاً.

وبالمثال يتضح المقال. هب أنني أقول لك: "إذا تغيب الأستاذ هذا المساء، فسوف نذهب إلى المكتبة معاً". هذه جملة تعد تمثيلاً لغوياً بسيطاً. ولكن كيف نستطيع تفسير هذا التمثيل اللغوي في حدود التمثيل التصويري؟ يمكن أن نرسم صورة نجلس فيها معاً في المكتبة. ولكن كيف نرسم "هذا المساء"؟ وكيف نرسم تغيب الأستاذ؟ هل نرسم صورة أستاذ يحاضر، ونضع عليها خطاً متقاطعاً كما هو الحال في علامة "ممنوع التدخين"؟ إذا فعلنا ذلك، فإننا نستعمل شيئاً لا يعد عنصراً في الجملة أو الصورة وهو الخط المتقاطع. هل يمكن أن نرسم صورة لمدرج خالٍ من الأستاذ، وصورة أخرى نكون فيها في المكتبة؟ ولكن هذا لا يصح لأن هاتين الصورتين يمكن فهمهما بأكثر من معنى. أولاً: يمكن فهمهما على أنهما تعنيان "لا يوجد أستاذ في المدرج، ونجلس في المكتبة معاً". والفكرة وراء هذا الفهم هي أننا نكون إزاء عطف وليس إزاء شرط كما هو الحال في الجملة الأصلية. ثانياً: يمكن فهمهما على أنهما تعنيان "إما أن يتغيب الأستاذ أو أن نذهب إلى المكتبة". وهذا الفهم يعبر بوضوح عن انفصال ولا يعبر عن الشرط الوارد في الجملة الأصلية. زد على أن التمثيل التصويري لا يستطيع التعبير عن الجمل السالبة. ولهذه الأسباب يتعذر علينا تفسير الصور الأخرى من التمثيل في حدود التمثيل التصويري.



٢-٣ التمثيل اللغوي:

إذا كنا نعجب من أمر العقل، فإن اللغة أمرها عجب من عجب. يصدر الناس أصواتاً فتنشب بها الحروب، ويصدرون أخرى فيقوم بينهم الصلح، والصلح خير. تأمل كلمة "حرب" تجد أنها تحمل في حروفها حرارة القتال، وتأمل كلمة "صلح" تجد سكينة وراحة في نطقها. إن اللغة ليست مجرد أصوات منطوقة أو تشكيلات مرقومة، إنما هي "رموز" أردنا من وراء استعمالها أن ندل على حقائق ووقائع ونمثل الأشياء والحالات.والسؤال الذي يتطلب منا جواباً الآن هو: كيف نمثل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟

إن طبيعة العلاقة بين الرمز اللغوي والأشياء التي يمثلها من الموضوعات التي عني بها أسلافنا العرب. وطرح هذا الموضوع قبل ذلك بين فلاسفة اليونان، وخصص له أفلاطون محاورة كاملة هي محاورة "كراتيليوس". ويعرض أفلاطون وجهة النظر الطبيعية في اللغة على لسان "كراتيليوس" أحد شخصيات المحاورة. وتقول هذه الوجهة من النظر إن اللغة طبيعية أي مشتقة من طبائع الأشياء، وإن الاسم يأتي كعملية محاكاة صوتية من جانب الإنسان لأصوات الكائنات والحيوانات في الطبيعة مثل نقيق الضفادع، وصرير الجنادب، وخرير الماء، وعواء الذئب. ولقد تبنى أفلاطون هذا الرأي ولكنه أدرك عجزه عن تفسير بعض المسائل مثل أسماء الأعداد التي لا نهاية لها. ولكن أرسطو في كتاب "العبارة" خالف أفلاطون وقرر أن اللغة اصطلاحية أو أن الاسم صوت منطوق له معنى عن طريق الاصطلاح.

وانقسم أسلافنا من الفلاسفة وعلماء اللغة إلى فريقين في هذه المسألة: قال الفريق الأول: إن اللغة توقيف؛ أي موحى بها من عند الله تعالى، ويمثل هذا الفريق الأشاعرة الذين احتجوا بالآية القرآنية ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١). ورأى الفريق الثاني أن اللغة مواضعة convention واصطلاح اتفق عليه الناس فيما بينهم، وأبرز من يمثل هذا الفريق الفارابي والمعتزلة من الفلاسفة وابن

جني من علماء اللغة. ومال ابن جني إلى تأويل هذه الآية الكريمة بحيث نفهم منها أن الله – سبحانه وتعالى – أقدر آدم على طريقة إيجاد اللغة واستعمالها؛ أي أقدره على الاصطلاح والاتفاق عليها.

ولا يوجد خلاف بين الفلاسفة المعاصرين حول هذه المسألة، وإنما يتفقون جميعاً على أن اللغة اصطلاح، وأن الكلمات لا تمثل الأشياء بالطريقة الطبيعية، وإنما تمثلها عن طريق المواضعة والاتفاق. إذ يتواضع المتكلمون للغة على أن الكلمات التي يستعملها الواحد منهم سوف تعني المعنى الذي يعنيه متكلم آخر. وينجح المتكلمون في التواصل بمقدار التزامهم هذا الاتفاق، ويخفقون عندما يحيدون عنه.

لكن فكرة المواضعة تحتاج إلى شيء من الدقة والتحديد. خذ كلمة "كتاب". هل نقول إن هناك مواضعة بين المتكلمين بالعربية على استعمال كلمة "كتاب" لتمثيل الكتب فقط، ما داموا يقصدون الكلمة بطريقة حرفية ويقولون الصدق؟ لو كان الأمر هكذا، لكان من الصعب إدراك كيف تستطيع المواضعة أن "توضح" التمثيل، وسر ذلك أننا حددنا المواضعة على أنها (استعمال كلمة "كتاب" لتمثيل الكتب). وبقدر ما حددنا المواضعة عن طريق استعمال فكرة التمثيل، فقد سلمنا بأنه لا يمكن تفسيرها(٥٧).

تستطيع القول إن الكلمات تمثيل الأشياء التي تمثلها بسبب ارتباطها عن طريق المواضعة بالأفكار ideas التي يقصد المتكلمون التعبير عنها باستعمال هذه الكلمات. وكلمة "كتاب" تعبر عن فكرة الكتاب عن طريق المواضعة التي تربط الكلمة بالفكرة. ودافع توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ – ١٦٧٩) وجون لوك John Locke (١٦٣٢ – ١٧٠٤) عن نظرية الأفكار. ويقدم لوك التقرير الكلاسيكي عن نظرية الأفكار في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" حيث يقول: " إن استعمال الكلمات، إذن، يجب أن يكون رموزاً حسية للأفكار، والأفكار التي تمثلها هي مغزاها المباشر والخاص"(٥٨).



ولكن هناك صعوبات كثيرة تواجه نظرية الأفكار، لعل أبرزها غموض معنى الفكرة. فماذا عساها أن تكون الأفكار؟ هل هي الأفكار المجردة abstract ideas ؟ أم تراها تكون الصور العقلية mental images ؟ عندما نستعمل كلمة "شجرة" تربط المواضعة كلمة شجرة بالفكرة المجردة عن الشجرة، وبمقتضى هذا الارتباط تمثل الشجرة الأشجار. ولكن من المستحيل أن نتخيل شجرة لا هي مثمرة ولا هي بلا ثمر، ولا هي وارفة الظلال ولا هي بلا ظل، ولا هي عالية ولا هي قريبة من الأرض. إن فكرة الشجرة المجردة فكرة محالة حقاً. هل نقول إن فكرة الشجرة هي الصورة العقلية عن الشجرة؟ الحق أن هناك صعوبة تواجه الصور العقلية، وهي أن هناك كلمات ذات معنى وليس لها صور عقلية مثل "الأنا" أو "النفس". ويمكن القول إن الكلمات تمثل الأشياء عن طريق التعبير عن الأفكار كائنة ما تكون هذه الأفكار. وفكرة الشجرة تمثل الأشجار بقدر ما تمثل كلمة الشجرة الأشجار.

وهكذا نستعين بنوع واحد من التمثيل "الفكرة" لتفسير نوع آخر (الكلمة). وهذا رائع. ولكن إذا أردنا أن نفسر التمثيل بصفة عامة، فإننا نحتاج أيضاً إلى أن نفسر كيف تمثل الأفكار. وخلاصة هذه المناقشة أن الكلمات – شأنها في ذلك شأن الصور– لا تمثل بذاتها، أي بطريقة باطنية، وإنما تحتاج إلى تفسير ينسب إليها بطريقة ما. وما الطريق إلى توضيح ذلك؟ الجواب هو أن التفسير شيء يمكن أن يمنحه "العقل" للكلمات. وتكسب الكلمات والصور التفسيرات التي تكسبها، ومن ثم تمثل ما تمثله، بسبب حالات العقل لدى أولئك الذين يستعملونها. ولكن حالات العقل هذه تمثيلية أيضاً. وأنت ترى إذن أننا إذا شئنا أن نفهم التمثيل اللغوي والتصويري فهماً كاملاً، فلا مندوحة عن أن نفهم التمثيل العقلي[٥٩].

٣ - تاريخ مفهوم القصدية:

٣-١ القصدية: أصل المصطلح:

القصدية intentionality مصطلح ابتكره المدرسيون في العصر الوسيط، وهو مشتق من الفعل اللاتيني intendo ويعني حرفياً الشد أو المد، أي الاتجاه نحو شيء أو الامتداد نحوه. والظواهر القصدية، إذن، تشير إلى شيء خارجها أو تتجه إليه .

ولكن الفلاسفة المدرسيين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر استخدموا كلمة intendo بوصفه مصطلحاً فنياً يدل على المفهوم concept. وكان هذا المصطلح الفني ترجمة لمصطلحين عربيين هما: المعقول ma'qul وهو ترجمة الفارابي للكلمة اليونانية noema، و"معنى" ma'na وهو مصطلح ابن سينا الذي وضعه للشيء الذي يوجد أمام العقل في التفكير. وفي هذا السياق يمكن النظر إلى مصطلحات noema, ma'qul, ma'na, intentio على أنها مترادفة على نحو واسع؛ إذ يراد بها جميعاً أن تكون مصطلحات للأفكار والمفاهيم أو كائناً ما كان الشيء الذي يكون أمام العقل في التفكير. وترجم المدرسيون كلمة intentio إلى الإنجليزية على أنها intention يعني القصد[٦٠].

وتابع مناطقة العصور الوسطى الفارابي في التمييز بين المقاصد الأولى first intentions والمقاصد الثانية second intentions. والمقاصد الأولى هي المفاهيم التي تعنى بالأشياء خارج العقل، الأشياء العادية وملامح الأشياء. والمقاصد الثانية هي المفاهيم التي تتعلق بالمقاصد الأخرى. ومن ثم فإن مفهوم الحصان، على سبيل المثال، قصد أول ما دام أنه يتعلق بالأحصنة، ولكن مفهوم "النوع" قصد ثان ما دام أنه يتعلق بالمقاصد الأولى مثل قصد الحصان. والشيء الذي لاشك فيه أن عدداً كبيراً من فلاسفة العصور الوسطى، بمن في ذلك روجر بيكون Roger Bacon (١٢٢٠-١٢٩٢) و توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٤/٥ - ١٢٧٤)، و جون دونس سكوت John Duns



Scouts (١٢٦٢– ١٣٠٨)، تابعوا ابن سينا في التمسك بأن المقاصد الثانية هي موضوع للمنطق. وطور بعض هؤلاء الفلاسفة نظريات تفصيلية حول كيفية ارتباط المقاصد بالأشياء التي تعنيها، وهو ما نسميه الآن نظريات القصدية. وكانت إحدى النظريات المؤثرة نظرية توما الأكويني، واتخذت نقطة بدايتها من نظرية أرسطو في الشيء المدرك من غير استقبال لمادته. عندما أفكر في الحصان أو أدركه، يستقبل عقلي صورة الحصان. وأخذ الأكويني رأي أرسطو هذا ومضى به إلى أبعد نتائجه. عندما أفكر في الحصان، توجد صورة الحصان في عقلي. ولكن الصورة لها نوع من الوجود في عقلي يختلف عن نوع الوجود في الحصان الواقعي. في الحصان الواقعي، صورة الحصان لها وجود في الطبيعة existence in nature. ولكن في فكرتي عن الحصان، صورة الحصان لها وجود قصدي intentional existence [٦١].

وجاء عصر النهضة والعصر الحديث ليغلق الباب في وجه هذه المصطلحات المدرسية، حتى إننا نكاد لا نجد لها ذكراً في جانب كبير من فلسفة هذه المرحلة. صحيح أن الفلاسفة أصحاب الاتجاه التجريبي والعقلي اهتموا بطبيعة التفكير وكيف يرتبط بموضوعاته، ولكن مصطلحات القصدية لم تعرف طريقها إلى نظرياتهم. وظل الأمر هكذا حتى جاء الإحياء الأول لمصطلح القصدية في القرن التاسع عشر على يد برنتانو في كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" عام ١٨٧٤. ورأى أن القصدية – أي اتجاه العقل نحو الموضوعات – هي السمة المميزة للظواهر العقلية. وزعم أن الموضوع الذي يتجه إليه العقل ليس في حاجة إلى أن يوجد، وزعم أيضاً أن القصدية الموجودة في الظواهر العقلية هي التي تميزها من الظواهر الفيزيائية.

والإحياء الثاني لمصطلح القصدية جاء على أيدي فلاسفة التحليل في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وبخاصة رودرك تشزم، و ويلفرد سيلرز، و كواين. فقد حاول تشزم توضيح مفهوم القصدية عن طريق التحول

إلى التعريف المنطقي للحدود القصدية، وهي الحدود المستخدمة للحديث عن الحالات والأحداث العقلية، وذلك بدلاً من محاولة تعريف قصدية الحالات والأحداث ذاتها[٦٢]. والشيء الذي لابد من الانتباه إليه في هذا السياق التاريخي لمفهوم القصدية هو أن العمل الحالي في فلسفة العقل، وبخاصة موضوع القصدية، في التقليد التحليلي لم يستمد أصوله من كتابات برنتانو وهوسرل وغيرهما من أنصار الحركة الفينومينولوجية، وإنما جاءت هذه الأصول من كتابات فريجه مثل مقال " في المعنى والإشارة " ورسل في مقال " في الإشارة ". والفيلسوف التحليلي الذي يعد استثناء من ذلك هو رودرك تشزم في كتابه "الإدراك: دراسة فلسفية "، ذلك أن أثر برنتانو فيه واضح ولا سبيل إلى إنكاره.

٣-٢ دعوى برنتانو: القصدية هي العلامة المميزة للظواهر العقلية:

فرانز برنتانو Franz Brentano (١٨٣٨-١٩١٧) فيلسوف وعالم نفس ألماني، أثرت أفكاره أعظم الأثر في الفلاسفة الأوروبيين اللاحقين عليه. وهو صاحب إسهامات رائعة في الإبستمولوجيا وبخاصة نظرية الحكم والصدق والدليل، وله رؤية عامة للفلسفة بوصفها علماً. أما أفكاره في المقولات الميتافيزيقية، والمنطق الرمزي، وفلسفة الدين فخليقة بأن يكشف عنها النقاب في بحوث مستقلة. وأشهر نظريات برنتانو على الإطلاق هي القصدية وبرنتانو هو مصدر التفكير الفلسفي في العقل والقصدية في الفكر الأوروبي المعاصر،[٦٣] فمن كتاباته - قبل أي فيلسوف آخر - استمد فلاسفة القارة الأوروبية تصوراتهم عن العقل والحياة العقلية والمفاهيم النفسية، وإن شئت الدقة قل الفلسفة برمتها.

ويكاد لا يخلو كتاب من الكتب التي تعالج فلسفة العقل المعاصرة من استشهاد برأي برنتانو في قصدية الظواهر العقلية، ومع ذلك تكاد لا توجد دراسة شاملة تحيط بفلسفته الكاملة في الإنجليزية أو العربية. ولك أن تعجب



إذا علمت أن فلسفة برنتانو تمثل الأساس الذي تقوم عليه فينومينولوجيا هوسرل والحركة الفينومينولوجية برمتها، ومع ذلك لم يحظ برنتانو بالاهتمام الذي حظي به هوسرل. ولعل السبب الأساسي في أن هذا الفليسوف لم يبلغ المكانة اللائقة به في تاريخ الفلسفة هو أن كتاباته لم تترجم إلى الإنجليزية إلا مؤخراً جداً[٦٤].

ويقع برنتانو في مفترق الطرق بين التقليدين الفلسفيين الأساسيين في الفلسفة الغربية؛ أعني الفلسفة الأوروبية continental (وهي فلسفة القارة الأوروبية باستثناء بريطانيا) والفلسفة التحليلية السائدة في العالم الناطق بالإنجليزية. لقد أحيا فكرة القصدية، وهي فكرة استخدمها هذان التقليدان استخداماً واسعاً مع نتائج وتطبيقات مختلفة. وفي الفلسفة الأوروبية، نجد أن الفينومينولوجيا هي تطوير لأفكار برنتانو عن القصدية، وبهذه الطريقة ستكون الفينومينولوجيا مستحيلة من دونها. وفي الفلسفة التحليلية، نجد أن إحدى الأفكار القليلة التي تقتسمها مع الفلسفة الأوروبية هي على وجه الدقة السمة القصدية للأفعال العقلية، ولكن بتطبيق مختلف وتفسير مختلف أيضاً[٦٥].

كان الهدف الأساسي الذي يطمح إليه برنتانو هو وضع الأساس لعلم النفس العلمي الذي يعرفه في كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية " على أنه "علم الظواهر العقلية" science of mental phenomena. وفي محاولة لتوضيح هذا التعريف الموجز، قدم وصفاً للظواهر العقلية، واقترح مجموعة من المعايير لتمييز الظواهر العقلية من الظواهر الفيزيائية، وفي مقدمتها نجد:

١ - الظواهر العقلية هي الموضوع الوحيد للإدراك الداخلي.

٢ - الظواهر العقلية تظهر دائماً كوحدة.

٣ - الظواهر العقلية تكون دائماً موجهة على نحو قصدي نحو موضوع.

وضع برنتانو في كتابه "علم النفس من وجهة نظر تجريبية" الأساس الذي تنطلق منه المناقشات المعاصرة في طبيعة القصدية، وظهر هذا الأساس في فقرتين مشهورتين طالما يتم اقتباسهما في دراسات فلسفة العقل الحالية:"كل

ظاهرة عقلية توصف بما سماه المدرسيون في العصور الوسطى الوجود في القصد (أو العقل) للموضوع intentional (or mental) inexistence of an object وما يجوز أن نسميه... إشارة إلى مضمون، واتجاهاً نحو موضوع direction toward an object (الذي يجب ألا يفهم هنا على أنه يعني" شيئاً" thing) أو الموضوعية الباطنية immanent objectivity. وكل ظاهرة عقلية تتضمن شيئاً ما بوصفه موضوعاً داخلها، على الرغم من أنها لا تعمل كلها هكذا بالطريقة نفسها. وفي التمثيل هناك شيء يتم تمثيله، وفي الحكم هناك شيء يتم إثباته أو إنكاره، وفي الحب محبوب وفي الكراهية مكروه، وفي الرغبة مرغوب، وهلم جرا. وهذا الوجود في القصد هو سمة تميز الظواهر العقلية على وجه الحصر. ولا تظهر الظواهر الفيزيائية أي شيء من هذا القبيل. ونستطيع، إذن، أن نعرف الظواهر العقلية بالقول: إنها تلك الظواهر التي تتضمن داخلها موضوعاً على نحو قصدي"(٦٦).

هذه السطور أوقعت تلاميذ برنتانو و شراحه وفلاسفة العقل الأحياء في حيرة شديدة(٦٧)، وذهبوا في فهمها مذاهب شتى ومتعارضة أشد التعارض أحياناً وهو أمر سنلحظه الآن. عندما يتأمل الإنسان في هذه السطور، تواجهه أسئلة كثيرة:

١ - ما الذي يعنيه برنتانو بالتعبير intentional inexistence ؟ أيعني أن الموضوعات التي يتجه إليها العقل تكون داخلية للعقل ذاته ؟ أم يعني أن العقل يمكن أن يتجه إلى موضوعات لاوجود لها؟ وبعبارة أخرى، أنفهم تعبير inexistence على أنه يعني non-existence أم نفهمه على أنه يعني existence-in-intention ؟

٢ - ما الذي يوجد للظاهرة العقلية لكي تتضمن شيئاً ما بوصفه موضوعاً داخلها ؟

٣ - إذا كانت القصدية تستطيع ربط العقل بموضوع ما سواء كان هذا



الموضوع موجوداً أو غير موجود داخل العقل، فإن القصدية يمكن النظر إليها على أنها (علاقة) بموضوع قصدي. والسؤال هو: ما نوع هذه العلاقة ؟

٤ - هل هناك موضوعات قصدية ؟ وهل الاعتراف بالقصدية يتطلب منا التسليم بمقولة أنطولوجية للموضوعات القصدية ؟

وإذا تأملنا في نص برنتانو المشار إليه، وجدنا أنه ينطوي على ثلاث دعاوى. فأما الأولى فتقول إن المكون الأساسي لظاهرة القصدية - كما تظهرها الحالات العقلية مثل الاعتقاد، والحكم، والحب، والكراهية، والرغبة ونحو ذلك - هو أن هذه الحالات العقلية تتجه إلى أشياء تختلف عن ذاتها. وأما الدعوى الثانية فهي أن السمة المميزة للموضوعات التي يتجه إليها العقل بمقتضى القصدية هي أنها تملك خاصية الوجود في القصد. وأما الدعوى الثالثة التي تعرف في العرف الفلسفي باسم" دعوى برنتانو" Brentano's thesis فتقول إن القصدية هي العلامة المميزة لما هو عقلي: كل الحالات العقلية والعقلية فقط تكون قصدية.

Brentano's thesis was that intentionality is the mark of the mental: all and only mental states are intentional.

وإذا كان برنتانو هو الذي أحيا مفهوم القصدية في مستهل الفلسفة المعاصرة، مع أنه لم يستعمل هذا المصطلح على وجه الدقة - على حد زعم مايكل دميت Michael Dummett[٦٨] - فإن رودرك تشزم ربما يكون أول من لفت الانتباه إلى مصطلح "دعوى برنتانو"؛ إذ نراه يبدأ مقالة مبكرة له عن القصدية بعنوان "القصدية ونظرية العلامات" عام ١٩٥٢ بالقول:" كتب فرانز برنتانو في فقرة مشهورة أن القصدية خاصة بالظواهر النفسية. وقال: إن الظواهر الفيزيائية لا تظهر أي شيء من هذا القبيل، ومن ثم فإن القصدية تمنحنا معياراً لما هو عقلي أو نفسي. ودعنا نشر إلى هذه الوجهة من النظر على أنها دعوى برنتانو"[٦٩].

وفي محاولة للإجابة عن الأسئلة التي أثارها نص برنتانو، يمكن أن نحلل

دعوى قصدية الظواهر العقلية على ثلاثة مستويات أو جوانب. الجانب النفسي (كل الظواهر النفسية تتميز بخاصية الإشارة إلى القصدية). والجانب الميتافيزيقي (كل الظواهر النفسية لها إشارة إلى موضوع ليس في حاجة إلى أن يكون شيئاً). والجانب الوجودي (الوجود في القصد للموضوع) وسبيلنا الآن إلى تفصيل هذا المجمل.

ا - الجانب النفسي:

يثبت هذا الجانب أن القصدية خاصية أساسية لجميع الظواهر النفسية، ولا توجد في أية ظواهر فيزيائية. والقول إن هذه الخاصية أساسية يعني أنه لا يمكن افتقادها في أية ظاهرة نفسية. وتوصف خاصية القصدية على أنها إشارة إلى موضوع، واتجاه نحو موضوع. على سبيل المثال، عندما يفكر المرء في عدد، فإن الخاصية النفسية للتفكير لها خاصية أساسية لتوجيه ذاتها إلى شيء مختلف عنها وهو الموضوع. ولا تملك الظاهرة الفيزيائية هذه الخاصية. فاللون، مثلاً، لا يشير بصورة قصدية إلى أي شيء، وإنما اللون له بعض الخواص اللونية مثل كونه زاهياً ونحو ذلك، ولكنه لا يشير بصورة قصدية إلى أي شيء. وعلى العكس من ذلك نجد أن فعل التفكير- بالإضافة إلى كونه شيئاً حقيقياً في عقولنا - يشير بصورة قصدية إلى شيء آخر غير الفعل الحقيقي للتفكير. إنه يشير إلى عدد إذا كنا نفكر في عدد[٧٠]. وخلاصة القول إن جميع الظواهر النفسية مثل التفكير والرغبة والتخيل، والاستماع، والرؤية، ونحو ذلك، تشير بصورة قصدية إلى موضوع، أما الظواهر الفيزيائية، مثل اللون، والصوت، والامتداد، والشكل، وغير ذلك، فلا تملك هذه الخاصية.

All psychical phenomena refer intentionally to an object, while no physical phenomena have this property.

والشيء الخليق بالملاحظة هنا أن التقابل الذي يضعه برنتانو بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي هو تقابل يقوم بين الظواهر phenomena العقلية

والظواهر الفيزيائية. ولا يقوم بين الأفعال acts العقلية و الفيزيائية. زد على ذلك أنه ليس مقصوراً على المواقف القضوية propositional attitudes[٧١]. والموقف القضوي هو حالة عقلية تتجه نحو قضية؛ أي أنه علاقة بين موقف عقلي وقضية معينة. خذ القضية القائلة "هناك كائنات على المريخ" مثلاً، تجد أن المرء يستطيع أن يملك موقفاً قضوياً للاعتقاد نحوها: "أعتقد أن هناك كائنات على المريخ". وفي هذه الحالة يكون الموقف القضوي للاعتقاد له علاقة قصدية بالقضية. ومن زلات القدم في فهم القصدية أن يقصر المرء القصدية على المواقف القضوية، وسبب ذلك أن برنتانو فهم القصدية على أنها خاصية لكل الظواهر العقلية وليست خاصية للمواقف القضوية وحدها.

ولا يعطينا برنتانو دليلاً على خاصية القصدية؛ لأن وجودها والتصديق بها لا يحتاج إلى إقامة البرهان. فهي خاصية نكتشفها مباشرة عن طريق الإدراك الداخلي، وهي معطى أساسي ندركه إدراكاً داخلياً. خذ مثلاً يوضح ذلك. عندما نملك خبرة رؤية اللون الأحمر فإننا ندرك أن هذه الخبرة البصرية تنقل اهتمامنا إلى اللون الأحمر، وتنقلنا الخبرة إلى موضوع اللون الأحمر. وعندما يملك المرء خبرة بصرية باللون الأحمر، فإن المرء لا يلاحظ الخبرة ذاتها وإنما يلاحظ اللون الأحمر. فالخبرة (وهي فعل عقلي أو ظاهرة نفسية) تنقلنا إلى الموضوع (وهو هنا اللون الأحمر) بصورة قصدية[٧٢].

٢ – *الجانب الميتافيزيقي :*

إن الاتجاه القصدي إلى موضوع لا يستلزم أن يكون اتجاهاً إلى شيء فردي، وإنما يمكن أن يكون الموضوع القصدي لاشيء. فبأي معنى نفهم هذه الفكرة؟ يميز برنتانو بين "الشيء بصفة عامة" thing in general (Ding) والشيء الفردي individual thing (Realitat)، ويميز أيضاً بين الوجود الفعلي actuality (Wirklichkeit) والوجود existence (Existenz) . وعندما يقول برنتانو إن موضوع الظاهرة النفسية ليس في حاجة إلى أن يكون شيئاً Realitat، فإنه

يعني أن الموضوع يمكن أن يكون موضوعاً مجرداً، مثل الكليات universals التي ليست أشياء فردية، وإنما هي أشياء مجردة مثل الجمال والاحمرار ونحو ذلك. والأمثلة الأخرى للأشياء أو الموضوعات المجردة مثل النوع، والجنس، والقيم الأخلاقية والجمالية، وهلم جرا. زد على ذلك أن الشيء الفردي Realitat يمكن أن يكون شيئاً فردياً فعلياً (مثل هذه الشجرة، وهذه المنضدة، ونحو ذلك). أو شيئاً فردياً غير موجود(مثل هاملت، وحورية البحر). وهكذا فإن الموضوع الذي تتجه إليه الظاهرة النفسية يمكن أن يكون موضوعاً فردياً أو موضوعاً مجرداً. ونظراً لأن الموضوعات المجردة لا توجد، والموضوعات الفردية يمكن أن توجد أو لا توجد، إذن نستطيع أن نعدل عبارة برنتانو عن طريق القول: إن الظاهرة النفسية تشير بصورة قصدية إلى موضوعات موجودة أو غير موجودة. وإن شئت أن تضع هذه الفكرة بعبارة دقيقة قل إن الموضوع القصدي ليس في حاجة إلى أن يوجد(٧٣).

٣ - *الجانب الوجودي:*

يوحي هذا الجانب من القصدية بأن أية ظاهرة نفسية توصف أنطولوجياً عن طريق الوجود في القصد. ولقد أثار الاعتبار الأنطولوجي للقصدية كثيراً من القلاقل بين الفلاسفة المعاصرين. وهذا صحيح بصفة خاصة بالنسبة لرودرك تشزم الذي اعتبر نفسه تابعاً لبرنتانو، وفسر تعبير intentional inexistence على أنه لاوجود non-existence للموضوع أو الشيء القصدي. على سبيل المثال، عندما يفكر المرء في بيجاسوس، فإن هذا الموضوع لا يوجد في الواقع، وإنما يكون الموضوع شيئاً مع لاوجود قصدي في عقلنا(٧٤). ولكننا نخالف تشزم ونميل إلى تفسير تعبير برنتانو المشار إليه على أنه يعني الوجود في القصد.

ولكي نفهم ما يعنيه برنتانو، يتعين علينا أن ندرك أصول فكرة intentional inexistence في العصور الوسطى. إن مصطلح الوجود existence يعني الوجود

الفعلي، على حين أن مصطلح "الوجود – في" in-existence لا يعني اللاوجود non- existence، وإنما يعني الوجود – في – القصد existence-in- intention. وبعبارة أخرى قل إن "الوجود في" in existence يعني أن الشيء يحل في الاتجاه القصدي للظاهرة النفسية أو يوجد فيها. والآن يتضح لنا أن الوجود بهذا المعنى ليس وجوداً فعلياً وإنما وجود بمعنى واسع جداً، كما هو الحال عندما يقول عالم الرياضيات "هناك" أعداد خيالية، على الرغم من أن هذه الأعداد الخيالية لا وجود لها في الواقع(٧٥).

ويحاول برنتانو حل مشكلة هذين المعنيين المختلفين للوجود بطريقة رائعة حقاً. إذ نراه يميز بين الاستعمال التعديلي modificative use للكلمة، والاستعمال المحدِّد لها determinative. على سبيل المثال، في التعبير "رجل حكيم" نجد أن كلمة "حكيم" تحدد معنى كلمة "رجل" إلى فئة الرجال الحكماء، ومن ثم فإن "حكيم" تستخدم بطريقة محدِّدة. ولكن في التعبير "رجل ميت" نجد أن كلمه "ميت" (تعدل) معنى كلمة "رجل" على نطاق أن كلمة "رجل" لا تعنى رجلاً واقعياً بعد الآن. و"رجل" تعني كائناً بشرياً حياً، على حين أن "ميت" تعني شيئاً من غير حياة (أي جثة). وإذا وضعنا الكلمتين معاً، فسنحصل على تعبير متناقض وهو "كائن حي غير حي". ومن ثم تستخدم كلمة "ميت" هنا لتعديل معنى كلمة "رجل" لتدل على جثة بشرية. وإذا طبقنا هذا الإجراء على كلمة "وجود" existence، فسوف نحصل على نتائج مماثلة. في التعبير "حصان موجود" تحدد كلمة موجود معنى كلمة حصان، ولكن في التعبير "الوجود في القصد لبيجاسوس الموضوع" يكون استعمال كلمة وجود تعديلياً. وعلى هذا النحو، فإن الوجود في القصد intentional inexistence لا يعني الوجود الفعلي في عقلي، وإنما يعني أن هناك موضوعاً (مثل بيجاسوس) مملوكاً بصورة قصدية intentionally possessed في الظاهرة النفسية. وبعبارة موجزة الوجود في القصد للموضوع هو الوجود المشار إليه قصدياً للموضوع(٧٦).

Intentional inexistence of an object is the existence intentionally referred to the object.

وعندما يتحدث برنتانو عن الظواهر الفيزيائية لا يعني الأشياء الفيزيائية؛ لأن الظواهر هي ما تكون معطاة أو حاضرة أمام العقل، ولا يعتقد برنتانو أن الأشياء الفيزيائية تكون معطاة للعقل. والتمييز بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيائية هو تمييز بين معطيات الوعي وليس بين الكائنات في العالم. ومن بين هذه المعطيات نجد أن الظواهر العقلية هي التي تظهر القصدية، أما الظواهر الفيزيائية فلا تظهر القصدية.

ومع ذلك جرى تفسير تمييز برنتانو في الفلسفة التحليلية في النصف الثاني من القرن العشرين على أنه تمييز بين الكائنات في العالم. وسر ذلك بسيط وهو سيطرة الواقعية على البحث الفلسفي المعاصر. والفيلسوف المهم الذي عني بفكرة برنتانو عن القصدية هو رودرك تشزم. وفي الفصل الثاني من كتابه "الإدراك الحسي" perceiving عام ١٩٥٧ حاول البرهنة ضد السلوكية التي كانت رائجة وشائعة في هذه الأيام عن طريق إثبات أنه من المستحيل تقديم تقرير سلوكي عن الاعتقاد، مثلاً، ما دام أنه لكي نقول كيف يؤدي الاعتقاد إلى السلوك، يتعين على المرء أن يشير إلى الحالات العقلية الأخرى (مثل الرغبات) التي لابد من تخصيص علاقاتها بالسلوك في حدود الاعتقاد والحالات العقلية الأخرى. وهذا يوحي بأننا لابد من أن نسلم بفئة لا تقبل الرد irreducible من الكائنات العقلية القصدية، والنتيجة المترتبة على ذلك أن النزعة الفيزيائية الردية reductive physicalism لابد من أن تكون كاذبة(٧٧).

ويذهب كواين مذهب برنتانو و تشزم في القول إن المفردات اللغوية القصدية لا يمكن ردها إلى بعض المفردات اللغوية غير القصدية ولكنه يستنتج من ذلك نتيجة تختلف عن النتيجة التي خلصنا إليها وهي أن اللاقابلية لرد الأفكار القصدية تثبت أن هذه الأفكار لا أساس لها، وأن تأسيس علم القصد لا طائل تحته ولا غناء فيه.

يقول كواين:"إن دعوى برنتانو عن اللاقابلية لرد التعبيرات الاصطلاحية القصدية هي دعوى متجانسة مع دعوى اللاتحديد في الترجمة. ويجوز للمرء أن يقبل دعوى برنتانو إما بوصفها تثبت عدم الغنى عن التعبيرات الاصطلاحية القصدية وأهمية علم مستقل للقصد، أو بوصفها تثبت أنه لا أساس للتعبيرات الاصطلاحية القصدية وعدم جدوى علم للقصد، وموقفي هو الثاني على خلاف موقف برنتانو"(٧٨).

وبدلاً من محاولة تأسيس علم للقصد، اقترح كواين تطوير التحليل السلوكي بحيث يشمل السلوك الإنساني. صحيح أننا نستعمل التعبيرات القصدية في حياتنا اليومية، ولكنه يرى أن هذه التعبيرات لا أساس لها، ومن ثم يجب الاستغناء عنها عند التحول إلى العلم والممارسة العلمية.

ولكن الشيء اللافت للنظر في معالجة كواين للقصدية هو أنه وضعها على هيئة معضلة ربما يصعب الخروج من قرنيها. فأما القرن الأول فهو قبول عدم الغنى عن التعبيرات القصدية وأهمية علم مستقل للقصد، ومن ثم رفض النزعة الفيزيائية ونتائجها الأنطولوجية، وأما القرن الثاني فهو قبول النزعة الفيزيائية ونتائجها الأنطولوجية، ومن ثم إنكار أساس التعبيرات القصدية والإقرار بأن محاولات تأسيس علم للقصد هي أضغاث أحلام.

وفي نهاية القرن العشرين، حاول بعض الفلاسفة الذين ينتمون إلى الفلسفة التحليلية – مثل جيري فودر Jerry A. Fodor (١٩٣٥ –   ) وفريد درتسكي Fred I. Dretske (١٩٣٢ –   ) – حل هذه المعضلة من خلال التوفيق بين التمسك بالنزعة الفيزيائية والإيمان بوجود القصدية عن طريق تفسير القصدية في حدود غير قصدية. وليس في مقدورنا أن نخوض في هذه الفكرة الآن؛ لأن توضيحها في حاجة إلى بحث مستقل.

الفصل الثالث

طبيعة القصدية

١ – علاقة الاتجاه القصدي:

القصدية – كما أسلفت لك تعريفها الموجز– هي قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء وحالاتها في العالم بغية تمثيلها. وهذا التعريف لا خلاف عليه بين فلاسفة العقل المعاصرين من حيث هو حد لها. وتوجه العقل نحو الأشياء أو تعلقه بها يصور القصدية على أنها "علاقة" بين العقل والشيء الذي يتجه إليه، وهو ما نسميه الموضوع القصدي. ولكن ماذا عساها أن تكون هذه العلاقة؟ هنا يحدث اللبس في الأفكار، وينشأ الخلاف بين الفلاسفة. ولم يكن غريباً إذن أن نوضح طبيعة القصدية في خطواتنا الأولى نحو فهمها.

وربما كان من اصطناع الدقة والحذر أن نقرر بداية أن سيرل يفضل تعبير "الحالات القصدية " intentional states على تعبيرات أخرى مثل الأفعال العقلية mental acts والمواقف القضوية propositional attitudes، وسنعود بعد قليل إلى الأسباب التي دفعته إلى تفضيل هذا التعبير على التعبيرين الآخرين. ولكن انظر معي أولاً إلى أمثلة الحالات القصدية وهي الاعتقاد، الخوف، الأمل، الحب، الكراهية، البغض، الميل، النفور، الشك، التعجب، الابتهاج، العجب، الحزن، القلق، الغرور، الندم، الأسى، الأسف، الشعور بالإثم، الفرح، الغضب، الارتباك، القبول، الصفح، الخصومة، النزوع، التوقع، الإعجاب، الازدراء، الاحترام، السخط، القصد، التمني، الرغبة، التصور، التخيل، الخجل، الشهوة، الاحتقار، الحقد، الرعب، السرور، الاشمئزاز، الطموح، اللهو، خيبة الأمل[٧٩].

وأخص ما نلاحظه في هذه الحالات القصدية هو أنها بين اثنتين: إما أنها

موجهة توجيهاً أساسياً كما في حالة الحب، والكراهية، والاعتقاد، والرغبة، أو أنها على الأقل يمكن أن تكون موجهة كما في حالة الحزن، والابتهاج. والشيء المحقق أن المرء عندما يطالع عناصر هذه الفئة من الحالات، يتساءل: كيف يمكن تصنيفها؟ وما العلاقة بين هذه العناصر؟ ولسنا نريد أن نناقش مثل هذه الأسئلة الآن، وحسبنا أن نجيب عن سؤال نراه مهماً، وهو: ما العلاقة بين الحالات القصدية والأشياء أو حالات الواقع التي تتجه إليها وتتعلق بها؟

لعل أول ما يلفت النظر في العلاقة بين الحالة القصدية والموضوع القصدي أنها ليست علاقة واقعية بالطريقة التي تكون بها القبلة بين حبيبين، مثلاً. ذلك أن العلاقة الواقعية بين شيئين (أ) و(ب) تعني أنهما يوجدان وجوداً مستقلاً عن كيفية تصور العقل لهما. إذا اتجهت العين إلى الكتاب، فإن العين والكتاب يرتبطان ويوجدان وجوداً واقعياً حقيقياً. هب أن فاطمة قبلت محمداً، وكان محمد أصلع الرأس، إذن فاطمة قبلت محمداً الأصلع، ولكن إذا عرفت فاطمة محمداً عن طريق التليفون، كان في استطاعتها أن تفكر فيه على أنه كثيف الشعر، وناعم الشعر. وتستطيع فاطمة أن تفكر في إنسان لاوجود له، وتتخيله، وتتصور أنها ستلقاه في الواقع يوماً ما، ولكنها لا تستطيع أن تعطى قبلة لإنسان لاوجود له. إذن العلاقة القصدية ليست علاقة فيزيائية أو علاقة واقعية بين شيئين ماديين .

يقول سيرل: " لاحظ أن القصدية لا يمكن أن تكون علاقة عادية مثل الجلوس على قمة شيء أو ضربه بقبضة اليد، لأنه بالنسبة لمجموعة كبيرة من الحالات القصدية، يمكن أن أكون في حالة قصدية من غير أن يوجد الشيء أو حالة الواقع التي تكون الحالة القصدية موجهة إليها. أستطيع أن آمل أن تمطر حتى لو لم تكن تمطر. وأستطيع الاعتقاد بأن ملك فرنسا أصلع حتى لو لم يوجد ملك لفرنسا "[٨٠].

إذا لم تكن العلاقة بين الحالة القصدية والشيء الذي تتجه إليه علاقة

فيزيائية، ولا هي علاقة بأشياء مادية بالضرورة، فماذا عساها أن تكون؟ ليس الجواب عن هذا السؤال عسيراً في رأي سيرل: فالحالات القصدية تمثل الأشياء وحالات الواقع بالمعنى نفسه الذي تمثل به أفعال الكلام الأشياء وحالات الواقع. حتى لو كانت أفعال الكلام ذات صورة مشتقة من القصدية، ومن ثم تمثل الأشياء تمثيلاً مختلفاً عن تمثيل الحالات القصدية ذات الصورة الباطنية من القصدية(٨١).

قلت إن برنتانو عندما وضع تمييزه بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي، لم يضعه بين الأفعال acts العقلية والأفعال الفيزيائية، وإنما بين الظواهر phenomena العقلية والظواهر الفيزيائية. وسيرل الذي يفضل تعبير الحالات القصدية يحذو حذو برنتانو في هذه النقطة، ويقرر أن بعض المؤلفين يصفون الاعتقادات، والمخاوف، والآمال، والرغبات على أنها أفعال عقلية mental acts. ولكن هذا الوصف خاطئ في أحسن الأحوال، وملتبس في أسوأ الأحوال التباساً لا أمل في إزالته. فشرب المياه الغازية وكتابة الكتب يمكن وصفها على أنها أفعال أو أعمال أو حتى فاعليات. وإجراء مسألة حسابية في رأسك وتأليف الصور العقلية لمنارة الإسكندرية هي من قبيل الأفعال العقلية. ولكن الاعتقاد، والأمل، والخوف، والرغبة ليست أفعالاً ولا أفعالاً عقلية على الإطلاق(٨٢). فالأفعال هي أشياء نفعلها ونقوم بها. أما إذا قال الإنسان:" أعتقد أن فلسفة العقل موضوع جدير بالدراسة " أو" آمل أن تسود روح المودة بين أبناء وطني" أو" أرغب في زيارة البلدان العربية والإسلامية قريباً "، ثم سألناه: ما الذي تفعله الآن؟ كانت الإجابة: لا أفعل شيئاً، وإنما هي حالات أو حوادث قصدية وليست أفعالا عقلية.

ينطلق سيرل من تمييزه بين المضمون القصدي والموضوع القصدي، ليؤكد أن فكرة المواقف القضوية تفضي إلى ضرر في فهم القصدية، ويتمثل هذا الضرر في أنها تدفعنا إلى افتراض وجود كائنات عقلية لا طائل تحتها ولا غناء فيها. والحق أن مصطلح المواقف القضوية ابتكره برتراند رسل ليدل به على

الحالات العقلية التي يوصف مضمونها بالصدق أو الكذب، أعني القضايا. وتمثل الاعتقادات المواقف القضوية النموذجية[٨٣].

إن تصورنا العادي للخاصة العقلية mentality يزخر بأفكار مثل الاعتقاد، والرغبة، والقصد، والأمل، والخوف. وجمع الفلاسفة هذه الأفكار معاً وسموها " المواقف القضوية". والشيء الذي يربط هذه المواقف هو الحقيقة القائلة إنها تتحدد عن طريق مضامينها القضوية. فالاعتقاد بأن الثلج أبيض يتحدد عن طريق القضية القائلة إن الثلج أبيض[٨٤].

وبالفعل رأى بعض الفلاسفة أن كل الاعتقادات والرغبات هي مواقف قضوية؛ بمعنى أنها مواقف تجاه قضايا أو جمل أو صور أخرى من التمثيل. يقول سيرل: لقد تعودت التفكير في أن هذا خطأ لا ضرر فيه، ولكنه ليس كذلك. إذا اعتقدت أن أحمد شوقي هو أمير الشعراء، فأنا أملك بالفعل موقفاً من أحمد شوقي، ولكنني لا أملك موقفاً تجاه جملة أو قضية. فالجملة "أحمد شوقي أمير الشعراء" تستخدم للتعبير عن اعتقادي، والقضية القائلة: إن أحمد شوقي أمير الشعراء هي مضمون اعتقادي، غير أنني لا أملك موقفاً تجاه الجملة أو القضية. وبالفعل تكون القضية متطابقة مع اعتقادي و ليست موضوعاً للاعتقاد. إن مذهب المواقف القضوية هو خطأ ضار لأنه يدفع الناس إلى التسليم بفئة من الكائنات في الرأس، وتمثيلات عقلية، وامتلاك الاعتقاد أو الرغبة يفترض أنه امتلاك موقف نحو كائن من الكائنات الرمزية مثل الجملة. والتمثيلات العقلية الباطنية مثل الاعتقادات والرغبات، والتي أفضل أن أسميها الحالات القصدية، لا تتطلب وسيلة تمثل معينة- أي وسيلة تركيبية وهي الجمل والرموز وما جرى مجراها- لكي توجد. وأينما وجدت الوسيلة التركيبية، فإنها- نظراً لكونها معتمدة على الملاحظة- ترث وضعها بوصفها تركيبية ودلالية من المضمون القصدي الباطني وليس العكس[٨٥].

الحالات القصدية هي تمثيل للأشياء وحالات الواقع. ولكن استعمال سيرل

لمفهوم التمثيل يختلف عن استعماله في الفلسفة التقليدية، ويختلف أيضاً عن استعماله في علم النفس المعرفي المعاصر والذكاء الاصطناعي. وعندما يقول سيرل إن الاعتقاد تمثيل، فإنه لا يعني بذلك أن الاعتقاد نوع من الصورة، ولا يوافق على نظرية الصورة في اللغة والمعنى، التي يقدمها فتجنشتين المبكر في كتابه" رسالة منطقية فلسفية "، ولا يرى أيضاً أن الاعتقاد يعيد تقديم شيء سبق تقديمه من قبل. وإنما يرى أن معنى التمثيل يفهم بالقياس إلى أفعال الكلام: معنى" يمثل" الذي يمثل فيه الاعتقاد شروط استيفائه هو المعنى نفسه الذي تمثل به العبارة شروط صدقها. والقول إن الاعتقاد تمثيل هو ببساطة القول: إنه ذو مضمون قضوي وشكل سيكولوجي، وإن مضمونه القضوي يحدد فئة شروط استيفائه تحت جوانب معينة، وإن شكله السيكولوجي يحدد اتجاه المطابقة لمضمونه القضوي(٨٦).

ويختلف استعمال سيرل لفكرة التمثيل عن استعمالها في الذكاء الاصطناعي وعلم النفس المعرفي؛ ذلك لأنه يرى أن التمثيل يعرّف عن طريق مضمونه وشكله، وليس عن طريق بنيته الصورية formal structure. وفي هذا السياق يقول: "وبالفعل لم أدرك أبداً أي معنى واضح لوجهة النظر القائلة إن كل تمثيل عقلي لابد من أن تكون له بنية صورية بالمعنى الذي به تكون للجمل، مثلاً، بنية نحوية صورية ...وكل حالة قصدية تتألف من "مضمون قصدي"intentional content في " شكل سيكولوجي" psychological mode حيث يكون هذا المضمون قضية كاملة وحيث يوجد اتجاه مطابقة، يحدد المضمون القصدي شروط الاستيفاء conditions of satisfaction وشروط الاستيفاء هي الشروط – كما حددها المضمون القصدي – التي لابد من أن تتحقق إذا أريد استيفاء الحالة. ولهذا السبب فإن تحديد المضمون هو بالفعل تحديد شروط الاستيفاء. وعلى هذا النحو، إذا كان لدي اعتقاد بأنها تمطر، فإن مضمون اعتقادي هو: إنها تمطر. وشروط الاستيفاء هي: إنها تمطر وليس، على سبيل المثال، الأرض مبتلة أو الماء يسقط بعيداً عن السماء.(٨٧)

٢ – نقد سيرل لدعوى برنتانو:

يعترف الفلاسفة المعاصرون أن مفهوم القصدية يقع في صميم فلسفة العقل، ويعترفون أيضاً أن برنتانو هو الفيلسوف الذي أحيا هذا المفهوم وصاغه في نظرية كاملة صياغة رائعة حقاً، وجعله الموضوع المميز لعلم النفس العقلي. ولكن هل يعترف هؤلاء الفلاسفة أن" دعوى القصدية " عند برنتانو صحيحة؟ الجواب لا. والسبب أن برنتانو اعتقد أن "كل" الظواهر العقلية هي وحدها التي تظهر القصدية، ولكن سيرل يخالف برنتانو من غير أن يشير إليه، ويؤكد أنه ليست كل الظواهر العقلية تظهر قصدية، ويشايعه في ذلك معظم فلاسفة العقل الأحياء.

إليك أولاً نص سيرل في الصفحات الأولى من كتابه "القصدية"، التي تتضح فيها مخالفة برنتانو: "بعض الحالات والحوادث العقلية، وليس جميعها، تملك قصدية. فالاعتقادات، والمخاوف، والآمال، والرغبات قصدية. ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجه لا تكون قصدية ...فاعتقاداتي ورغباتي لابد من أن تكون دائماً حول شيء ما. ولكن عصبيتي وقلقي لا يكون بهذه الطريقة (حول) about شيء ما"(٨٨).

ولكي نفهم السؤال: هل دعوى برنتانو صحيحة؟ أرانا في حاجة إلى أن نقسمه إلى سؤالين فرعيين، وأحسب أن هذا التفريع سوف يعين على دقة الفهم:

١ – هل كل الحالات العقلية تظهر القصدية ؟

٢ – هل الحالات العقلية وحدها هي التي تظهر القصدية ؟

يرفض الفلاسفة المعاصرون دعوى برنتانو لأحد السببين الآتيين أو لهما معاً:

السبب الأول: هناك حالات عقلية قصدية وحالات عقلية غير قصدية على حد سواء. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن القصدية ليست ضرورية للخاصة العقلية.

There are both intentional and non - intentional mental states: intentionality is not necessary for mentality.

السبب الثاني: هناك ظواهر غير عقلية تظهر القصدية، وهذا يعني أن القصدية غير كافية للخاصة العقلية .

There are non-mental phenomena which exhibit intentionality: intentionality is not sufficient for mentality.

والأمثلة التي يسوقها الفلاسفة على وجود ظواهر غير عقلية تظهر القصدية قد تكون صوراً بدائية من القصدية مثل استعداد النباتات للتحرك نحو مصدر الضوء أو حاجة النبات إلى الماء[٨٩]. وهذه صور بدائية غير عقلية من القصدية. وهناك صورة أخرى ليست بدائية من القصدية ولكنها غير عقلية، مثل قصدية الكلمات والصور، والرسوم البيانية، ونحو ذلك.

يقول جلبرت هرمان مؤيداً هذه الفكرة: " الحالات والحوادث العقلية ليست الأشياء الوحيدة ذات القصدية. هناك قصدية حاجة العشب إلى الماء، وهناك أيضاً علامات التوقف، والرسوم الكهربائية، والصور الزيتية للوجوه، والروايات، وبرامج الكمبيوتر، وجميعها تتمتع بنوع ما من المضموم القصدي"[٩٠]. وتحظى هذه الفكرة بتدعيم من عدد غير قليل من فلاسفة العقل هذه الأيام، يقول جاجون كيم، مثلاً: " العقلية ليست هي الظاهرة الوحيدة ذات القصدية، فكلماتنا وجملنا أيضاً لها معان ويمكن أن تشير إلى أشياء أو تتعلق بأشياء"[٩١].

والسؤال الذي يجب أن نلقيه الآن ونحاول الجواب عنه هو هذا: هل هذه الأمثلة المضادة لدعوى برنتانو حقيقية، ومن ثم تكون كافية لإثبات بطلان هذه الدعوى ؟ أو أن برنتانو أراد من القصدية أشياء غير التي يريدها الفلاسفة المعاصرون ؟ والرأي عندي أن السبب الأول لرفض القول إن " كل " الحالات العقلية تظهر القصدية صحيح، أما السبب الثاني فهو موضع خلاف في بعض



الأمثلة، ولا يعد سبباً حقيقياً في أمثلة أخرى. هذه إجابة موجزة، وسبيلنا الآن إلى توضيحها.

١ - قصدية الإحساس:

أشرنا إلى أن الفلاسفة حاولوا شرح مصطلح القصدية في حدود تعبيرات أكثر بساطة ووضوحاً مثل القول: إن القصدية هي اتجاه العقل نحو الأشياء أو تعلقه بها أو قدرته على تمثيلها. وهكذا يستطيع المرء أن يميز الحالات القصدية عن طريق السؤال: ما الذي تتعلق به هذه الحالة ؟ إذا كان هناك شيء (أو موضوع مادي أو مجرد) تتعلق به، كانت الحالة قصدية. وإذا لم يكن هناك شيء تتعلق به الحالة، كانت الحالة غير قصدية .

خذ هذا المعيار للتمييز بين الحالات القصدية والحالات غير القصدية، وانظر إلى دخيلة نفسك، تجد أنك تعرف عن طريق الاستبطان introspection أن هناك حالات عقلية لا تتجه إلى شيء، أي ليست قصدية. تأمل الألم الذي تعانيه في ظهرك إذا جلست طويلاً على المكتب للمذاكرة أو العمل، واسأل نفسك: ما الشيء الذي يتعلق به هذا الألم ؟ وستجد أن الجواب: لاشيء. إن الألم حالة عقلية، وسر ذلك أن الكائن لا يمكن أن يعاني الألم ما لم يكن واعياً، ولا يمكن أن يكون واعياً من غير عقل. ولكن الألم لا يمثل الواقع أو حالة الأشياء بالطريقة التي تمثلها بها الأفكار. فالألم مجرد شعور، ولا يتعلق بشيء ولا يتجه إلى شيء. خذ مثلاً آخر، هب أنك تعاني اكتئاباً عاماً وبؤساً شديداً، وقد يسألك سائل: ما الذي أنت مكتئب بشأنه ؟ تجد أنك تقول: لا أدري. خذ مثلاً ثالثاً وهو القلق، وانظر إلى بعض حالات القلق - التي نسميها حالات القلق غير الموجه - تجد أنها لا تتخذ موضوعات تتعلق بها أو تتجه إليها. ويمكن أن يعاني المرء نوبة قلق، وهو قلق له أسباب، ولكنه يظل قلقاً بلا موضوع.

قارن الألم بالخوف. في حالة خوف محمد من معلم اللغة الإنجليزية، وضرب

المعلم له عندما يخطئ، وتألم محمد لذلك. الخوف هنا يملك قصدية. ولكن الألم المساير للضرب لا يملك قصدية. فالألم ليس حالة قصدية يمكن فهمها من خلال الطريقة التي يتحدث بها محمد، عندما يقول " أنا أعاني ألماً " و" يدي تؤلمني". هنا لا يوجد ألم من شيء ما بالطريقة التي يوجد بها خوف من شيء ما. والحديث عن الألم لا يتخذ موضوعات قصدية مثل الحديث عن جوانب الإدراك الحسي. عندما نرى الأشياء نقول إننا نرى شيئاً ما، وعندما نسمع فإننا نسمع شيئاً ما، وهكذا يكون الكلام معقولاً، ولكن من غير المعقول القول إننا نتألم من شيء ما.

يستعين سيرل بالتحليل اللغوي لبيان التمييز بين الحالات القصدية التي تتجه إلى موضوعات والحالات التي لا تتجه إلى موضوعات ومن ثم لا تكون قصدية. فنراه يقول: "المفتاح لهذا التمييز تقدمه القيود المفروضة على تقرير هذه الحالات. إذا أخبرتك أن لدي اعتقاداً أو رغبة، فمن المعقول دائماً أن تسأل:"ما عساه أن يكون على وجه الدقة الشيء الذي تعتقد فيه؟ " أو "ما عساه أن يكون الشيء الذي ترغب فيه؟ " ومن غير الملائم لي أن أقول: "أوه إنني أملك بدقة اعتقاداً ورغبة من غير الاعتقاد في أي شيء أو الرغبة في أي شيء". إن اعتقاداتي ورغباتي لابد من أن تكون دائماً حول شيء ما. ولكن عصبيتي وقلقي غير الموجه ليس في حاجة إلى أن يكون بهذه الطريقة "حول" أي شيء. وهذه الحالات تكون مصحوبة على نحو مميز باعتقادات ورغبات، ولكن الحالات غير الموجهة لا تتطابق مع الاعتقادات أو الرغبات. وفي تقريري، إذا كانت س حالة قصدية، فليس بد من أن توجد إجابة عن أسئلة من قبيل: ما الذي تتجه إليه س؟ أو ما الذي تتعلق به س؟ إن بعض أنواع الحالات العقلية لها أمثلة قصدية. وأمثلة أخرى غير قصدية. خذ مثلاً يوضح ذلك. مثلما توجد صور من الابتهاج والحزن والقلق حيث يكون المرء ببساطة مبتهجاً وحزيناً وقلقاً من غير أن يكون مبتهجاً أو حزيناً أو قلقاً بخصوص أي شيء، فكذلك توجد أيضاً صور

من الحالات التي يكون فيها المرء مبتهجاً بأن كذا وكذا قد حدث، أو حزيناً أو قلقاً من توقع كذا وكذا. إن حالات القلق والحزن والابتهاج غير الموجهة ليست حالات قصدية، والحالات الموجهة قصدية" (٩٢).

ويحذو كولين ماكجين Colin McGinn حذو سيرل في هذه الفكرة، ويحاول إثبات أن "الإحساسات الجسدية لا تملك موضوعاً قصدياً. فنحن نميز بين الخبرة البصرية وما تكون خبرة به ولكننا لا نضع هذا التمييز فيما يتعلق بالآلام" (٩٣). وحتى لا تفهم عبارة ماكجين فهماً خاطئاً وتضيع منا الفكرة التي نريد توضيحها، لابد من أن نحدد عبارته ونقول إن "بعض" الإحساسات الجسدية لا تملك موضوعاً قصدياً، وبعضها الآخر يملك هذا الموضوع القصدي. بعض الإحساسات الجسدية يمكن التمييز فيها بين الإحساس وما يتعلق به هذا الإحساس مثل الجوع والعطش والدفء والبرودة. فهذه الإحساسات يمكن وصفها في حدود خصائص العالم الخارجي الذي تتعلق به مثل الحرارة والضغط، ونحو ذلك. وعلى هذا النحو، لا يجد صاحب القصدية أدنى صعوبة في تكييف هذه الإحساسات مع نظريته، وسيقول في سهولة ويسر إن هذه الحالات العقلية تتجه اتجاهاً قصدياً إلى الخصائص الموضوعية في العالم. ولكن ترى ما الذي يقوله صاحب القصدية عن الإحساسات التي يبدو أننا لا نجد فيها طريقاً إلى التمييز بين الإحساس وما يتعلق به أو يتجه إليه، كما هو الحال مع الألم؟

الإجابة التي ألمح إليها برنتانو ويسعى أنصاره إلى توضيحها هي: على الرغم من أن الحالات القصدية يمكن أن تتخذ الظواهر "الخارجية" موضوعات لها، فإن موضوعات الحالات القصدية، يمكن أن تكون "داخلية" internal أحياناً. في حالة الإحساس، مثلاً، يتجه العقل إلى موضوع داخلي هو الإحساس (٩٤). هذا ما يقوله برنتانو وأتباعه، غير أنني أميل إلى القول: إن بعض المشاعر و الإحساسات تبدو وكأنها متحدة بذاتها من غير تعلق بشيء آخر أو اتجاه إليه. فالشعور بالألم هو مجرد الألم.

٢ – قصدية الانفعال:

انظر معي الآن إلى النوع الثاني من الأمثلة المضادة لدعوى برنتانو المرتبطة بالانفعال وهي العصبية، والعجب أو التيه، والقلق غير الموجه. إذا سألنا أي شخص أصابه القلق غير الموجه، ما الذي أنت قلق بشأنه؟ فإنه لا يقدر على الجواب. وربما يجادل أنصار برنتانو بأن هذا لا يثبت بذاته أن القلق يفتقر إلى القصدية، وقصارى ما يثبته هذا هو أن القصدية لا تفسر في حدود التعلق فقط. وإنما نبحث عن طريق آخر لتفسيرها.

وربما يكون الطريق الآخر لتفسير قصدية مثل هذه الحالات هو القول إن الموضوع القصدي لحالة العقل هو سببها. وهكذا في هذه الوجهة من النظر، عندما نصف أنفسنا بأننا " قلقون من غير أن نقلق حول أي شيء على وجه الخصوص"، فإننا نعني أننا لا نعرف سبباً لقلقنا. والآن في بعض الحالات، من الصحيح بيقين أن تحديد سبب الانفعال هو تحديد موضوعه القصدي. ولكن هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً بصفة عامة؛ لأن موضوع الانفعال ربما يكون في المستقبل، أو لأن سبب الانفعال ربما يكون حادثة ماضية بعيدة جداً عن التجلي الحالي للانفعال بحيث تعتبر موضوعاً له. ربما يكون صحيحاً أن سبب خوف شخص ما من الكلاب هو مواجهة الطفل لكلب معين، ولكن ليس من الصواب دائماً القول: إن "هذا" الكلب هو موضوع حالته الحالية للخوف في حضور كلب مختلف. وربما يكون سبب الانفعال شيئاً غير مرتبط تماماً بموضوعه (إن المخدر يجعلك تكره شخصاً ما أو شيئاً ما). وهكذا فإن الحقيقة القائلة إن الانفعال له سبب لا تستلزم بذاتها القول إنه يملك موضوعاً قصدياً. والقائل بالقصدية لا يستطيع أن يفند رأي سيرل فقط عن طريق الإشارة إلى حقيقة أن الانفعالات لها أسباب نجهلها أحياناً[٩٥].

إذا عدنا إلى السؤال الفرعي الأول حول صحة دعوى برنتانو: هل كل الحالات العقلية تظهر القصدية؟ وجدنا أن جواب برنتانو هو الإيجاب، على حين رأى



الفلاسفة المعاصرون، وعلى رأسهم سيرل، أن هناك حالات عقلية لا تظهر القصدية. ولو عدنا إلى السؤال الفرعي الثاني: هل الحالات العقلية وحدها هي التي تظهر القصدية؟ لوجدنا أن برنتانو يقول: نعم، القصدية خاصة بالظواهر العقلية دون غيرها. أما الفلاسفة المعاصرون فيقولون إن بعض الظواهر الفيزيائية تظهر القصدية أيضاً. وهنا يأتي السبب الثاني لرفض دعوى برنتانو، ومؤداه أن هناك ظواهر غير عقلية تبدو بحيث تكون قصدية مثل الكلمات والصور، والرسوم، والرموز، ونحو ذلك.

الجمل المفيدة والصحيحة نحوياً في اللغة ذات معنى، وسواء كان المعنى فكرة في عقل المتكلم أو الكاتب تستدعيها الجملة في عقل المتكلم أو القارئ، أو كان المعنى شيئاً خارجياً تشير إليه الكلمات، أو كان شعوراً داخلياً تعبر عنه الجملة، فإن الكلمات ذات المعنى تدل على شيء مختلف عن المادة الفيزيائية للكلمات: فكلمة "باب" تدل أو تشير بطريقة قصدية إلى الباب الفيزيائي المختلف عن الكلمة. فالكلمات في ذاتها أشياء ميتة، والاستعمال هو الذي يهبها الحياة. والذي نعنيه بالاستعمال هنا هو التفسير الذي يمنحه العقل للكلمات، عقل المتكلم والمستمع على حد سواء. وقل مثل ذلك عن الصور والرموز الرياضية والمنطقية وعلامات المرور وما إليها. إذن، الكلمات والصور والرموز الأخرى لا تملك قصدية بصورة أصلية، وإنما تملكها من خلال تفسيرات الذين يستعملونها، والتفسيرات حالات عقلية تملك قصدية أصلية. ويوضح سيرل هذه الفكرة من خلال التمييز بين قصدية العقل التي هي قصدية أصلية، وقصدية اللغة التي هي قصدية مشتقة من قصدية العقل. فقصدية الكلمات في هذه الصفحة مشتقة من أفكار المؤلف والقارئ، أي أنها تستعير قصديتها أو معناها من ظاهرة عقلية هي الفهم والتفسير. يتطلب التواصل اللغوي متكلماً لاستعمال الكلمات، ومستمعاً لفهم المعنى الذي يريده المتكلم. ومن غير عقل لا توجد كلمات، ومن غير فهم لا يوجد معنى.

فالاستعمال من صفة المتكلم، والحمل من صفة السامع، والوضع قبلهما. والذي أعنيه بالوضع هنا هو المواضعة اللغوية أو الاصطلاح.

واضح إذن أن الإجابة عن السؤال الفرعي الثاني حول صحة دعوى برنتانو: هل الحالات العقلية هي وحدها التي تظهر القصدية؟ هي النفي. ولكن شريطة أن نفهم أن بعض الظواهر الفيزيائية مثل الكلمات التي تظهر القصدية لا تظهر قصدية أصلية أو باطنية، وإنما تظهر قصدية مشتقة. وبطبيعة الحال سوف تظهر أسئلة أخرى حول هذه الفكرة، منها: هل الخاصة العقلية ضرورية للقصدية؟ وبعبارة أخرى، هل صحيح أنه إذا أظهر شيء ما القصدية، فإنه يكون عقلاً أو ذا عقل؟ وهل العقول هي وحدها التي تملك قصدية؟ الجواب عن هذه الأسئلة في عبارة واحدة: العقول هي وحدها التي تملك قصدية أصلية، وهناك أشياء أخرى ذات قصدية مشتقة ولكنها لا تملك عقولاً. أما القول إن النباتات تملك صورة بدائية من القصدية فلا يفيد كثيراً في هذا السياق ؛ لأن تعريف القصدية يقول هي قدرة "العقل" على توجيه ذاته نحو الأشياء في العالم بحيث يستطيع تمثيلها. والنباتات تفتقر إلى عقول، ومن ثم يتعذر نسبة القصدية إليها بصورة جوهرية أو حتى بصورة مشتقة. صحيح أنها تتجه إلى الضوء، وتمتد لتظهر حاجتها إلى الماء، ولكن هذا الاتجاه وذلك التمدد لا يعادل القصدية بالمعنى المشار إليه. وخلاصة القول إن السبب الثاني لرفض دعوى برنتانو ليس له ما يسوغه، ولا يستند إلى أساس متين.

٣ – القصدية ظاهرة حقيقية لا تقبل الرد أو الاستبعاد:

٣-١ محاولات رد القصدية:

تدور فلسفة العقل عند سيرل حول محورين أساسيين يرتبطان ارتباطاً جوهرياً، وهما مفهوم القصدية ومفهوم الوعي، وتضل الفلسفة والعلوم المعرفية الأخرى سواء السبيل في عصرنا وتخطئ أشد الخطأ عندما تعجز عن

إدراك أهمية قدرة العقل على تمثيل العالم تمثيلاً واعياً. ويتخذ هذا العجز صوراً كثيرة متنوعة، غير أن إحداها التي تجيء من سواها في الطليعة هي رد هذين المفهومين أو استبعادهما لصالح مفاهيم أخرى قد تبدو أكثر بساطة في الفهم ويسراً في التحليل. وهناك محاولات كثيرة وصور متنوعة من النزعة المادية materialism تسعى إلى استبعاد القصدية أو تحليلها في حدود أخرى أبسط منها. وأبرز هذه الصور هي السلوكية، والوظيفية، والمادية الاستبعادية. وسوف نشير بإيجاز إلى الأفكار الأساسية في كل اتجاه من هذه الاتجاهات .

٣-١-١ السلوكية:

ألمحنا في مقدمة هذه الدراسة إلى الاتجاهات الرئيسة في السلوكية، وقلنا: إن أبرز من يمثلها من الفلاسفة جلبرت رايل وكارل همبل و رودلف كارناب. والرأي عند هؤلاء الفلاسفة – على الرغم من الاختلافات التي تنشأ بينهم، فرايل من فلاسفة اللغة العادية وهمبل وكارناب من الوضعيين المناطقة – أن امتلاك المرء لحالة قصدية مثل الاعتقاد أو الرغبة يعني ببساطة أن المرء مستعد للسلوك بطرق معينة، مع النظر بعين الاعتبار إلى مثيرات معينة. وجرى تلخيص مفهوم العقل في عبارة موجزة جداً تقول: العقل استعداد للسلوك. وجرى النظر إلى المخ على أنه صندوق أسود مغلق.

ونشأت السلوكية في الفلسفة وعلم النفس على حد سواء استجابة لإخفاق المدرسة الفكرية السابقة عليها قبل الإحياء الحالي للاهتمام بالعقل الواعي the conscious mind الذي ساعد عمل سيرل على حدوثه. كانت النظرية النفسية أو الفلسفية الأخيرة الجادة التي أفسحت المجال أمام العقل الواعي هي نزعة الاستبطان introspectionism، وكان نصيرها البارز هو وليم جيمس William James (١٨٤٢–١٩١٠). وازدهرت نزعة الاستبطان ازدهاراً قصير الأمد عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. ولكنها أخفقت في نهاية المطاف عندما عجز أنصار الاستبطان عن إقناع الآخرين بأن منهجهم يملك

مقومات المنهج العلمي الدقيق. وفي الوقت نفسه كان نفاد الصبر يتنامى في الفلسفة بسبب النظريات الميتافيزيقية التأملية في المدرسة المسيطرة آنذاك، والمعروفة باسم المثالية المطلقة absolute idealism، واتحدت هاتان النزعتان في خلق مزاج عام ضيق النطاق في علم النفس والفلسفة على حد سواء. فأما علم النفس فقد آثر أن يتبنى السلوكية في نمط المثير والاستجابة. وهنا كان العلم الحقيقي: ذلك أن المثيرات والاستجابات قابلة للملاحظة. وأما الفلسفة فقد اختارت الوضعية positivism وهي وجهة النظر القائلة إن الدعاوى الوحيدة التي يمكن بوضوح أن نعين وسيلة تحقق موضوعي منها هي الدعاوى ذات المعنى. وهذا الأمر دعم السلوكية واستبعد التقارير الاستبطانية، بالإضافة إلى الميتافيزيقا بصفة عامة[٩٦].

وفي العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين، قدم فتجنشتين ورايل والوضعيون المنطقيون صوراً من السلوكية تتفق في أصولها وتختلف في فروعها، وبلغت هذه المحاولة ذروتها في التحليلات اللغوية للكلمات العقلية مثل "يعرف" و"يفكر" و"يعتقد". ولم يستند تحليل هذه الكلمات إلى الاستعمال الفلسفي لها، وإنما استند إلى الممارسة اليومية، والنظر في الطريقة التي نستعملها بها في حياتنا اليومية. وما دام أن العقل ليس شيئاً على الإطلاق، كما ذهب رايل، وأن المخ صندوق أسود مغلق، وهذا يعني أنني لا أستطيع أن أنظر داخل عقلك، فإن وسيلتي الوحيدة لمعرفة إذا ما كنت تعتقد في شيء ما أو تفكر في شيء ما هي ملاحظة سلوكك.

وعلى الرغم من أن السلوكية كانت تمثل محاولة جيدة لمحاكاة المنهج العلمي في دراسة الطبيعة وتطبيقه على السلوك الحيواني، فإنها جانبت الصواب كثيراً عندما نظرت إلى الإنسان النظرة نفسها تقريباً التي نظرتها إلى الحيوان والآلة، ومن ثم فاتها إدراك أن أهم ما يميز الإنسان هو الخاصة العقلية، والعقل الواعي.



٣-١-٢ *الوظيفية:*

وفي أواخر الخمسينيات من القرن العشرين، ظهر العلم الإدراكي بديلاً للسلوكية، ولم يكد هذا القرن يتقدم ليطوي أعوامه الأخيرة، حتى بلغ هذا العلم من الرقي والازدهار منزلة رفيعة ما كانت تخطر لكثيرين على بال، وإن كان بعض أنصار هذا العلم قد تنبأ بها حقاً.

ويستخدم تعبير العلم الإدراكي لوصف فئة متحدة على نطاق واسع من المداخل لدراسة العمليات والفاعليات العقلية ودراسة الإدراك بصفة خاصة. والنطاق الواسع الذي يمتد إليه العلم الإدراكي لا يعني فحسب أنه يشمل فروعاً معرفية متنوعة مثل علم الأعصاب، وعلم النفس، والفلسفة وعلم الكمبيوتر، والذكاء الاصطناعي، وعلم اللغة، وإنما يعني أيضاً أن علماء الإدراك يميلون إلى قبول افتراضات أساسية عامة حول العقل والسلوك والتفكير الذكي، وتتضمن هذه الافتراضات أن العقل[٩٧]:

١ - نظام لمعالجة المعلومات	an information processing system
٢ - وسيلة تمثيلية	a representational device
٣ - كمبيوتر (بمعنى ما)	(in some sense) a computer

لقد حدث بالفعل في عام ١٩٩٧ ما تنبأ به علماء الإدراك عند منتصف القرن العشرين تقريباً، وهو أن الكمبيوتر هزم بطل العالم في الشطرنج "جاري كازباروف"، واستطاع الكمبيوتر حساب الحركات الممكنة بشكل أسرع وأعمق من كازباروف. لقد كان الكمبيوتر ذكياً جداً، ولكن هل كان واعياً؟ الجواب بيقين لا. ومن هنا نجد أن مشكلات العقل الواعي، وعلى رأسها الوعي والقصدية، تقف حجر عثرة أمام تفوق الآلة على الإنسان، أو الكمبيوتر على كازباروف.

ونتج عن التطور الذي طرأ على العلم المعرفي نظرية فلسفية في العقل تعرف بالوظيفية functionalism التي ترى أن العقل وظائف معينة في نظام معقد مثل

المخ. وكل حالة أو حادثة عقلية هي حالة أو حادثة فيزيائية في هذا النظام. واتخذت الوظيفية صوراً عدة، ولعل أشهرها هي" وظيفية الآلة" machine functionalism التي نادى بها هيلاري بتنام Hilary Putnam في مقال "العقول والآلات" عام ١٩٦٠، ثم عاد وأنكرها في كتابه "التمثيل والواقع" عام ١٩٨٨.

وتحاول النظريات الوظيفية تحليل القصدية في حدود علاقات سببية causal relations. على سبيل المثال، يتم تحليل الاعتقاد على أنه حالة وظيفية معينة تحدث عن طريق مثيرات خارجية، تسبب – بالاشتراك مع حالات أخرى مثل الرغبات – أنواعاً من السلوك الخارجي. وتتوق الصور الحديثة جداً من الوظيفية إلى مطابقة الحالات القصدية بالحالات الحسابية. والفكرة هي أن كون المرء في حالة عقلية يعني أنه في حالة معينة لبرنامج كمبيوتر، وبعبارة أخرى، القول إن المرء يعتقد في شيء ما معناه أنه ينجز برنامجاً للكمبيوتر عن الاعتقاد. ولا يزيد العقل في النظرية الوظيفية على أن يكون برنامجاً للكمبيوتر. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أكثر دقة ووضوحاً قل إن العقل بالنسبة إلى المخ مثل البرنامج بالنسبة إلى الكمبيوتر.

٣-١-٣ النزعة المادية الاستبعادية:

تقوم النزعة المادية الاستبعادية (أو النزعة الاستبعادية اختصاراً) على فكرة بسيطة هي أن القول إن الناس يملكون عقولاً لا يزيد على أن يكون نظرية مثل أية نظرية أخرى، وهي نظرية باطلة وتستحق الاستبعاد لصالح علم الأعصاب. وهذا يعني أن النظرة الاستبعادية تمثل دعوى جذرية تجاه فهمنا العادي للعقل ما دامت تنكر هذا الفهم أشد الإنكار، وترى أن كل الحالات العقلية التي يسلم بها الحس المشترك لا توجد بالفعل. ويمكن أن نلتمس أصول هذه النزعة في كتابات بعض الفلاسفة المعاصرين مثل ويلفرد سيلرز في بحثه المطول "التجريبية وفلسفة العقل" عام ١٩٥٦، و كواين في كتابه "الكلمة والشيء" عام ١٩٦٠،



وبول فيرابند في مقاله "الحوادث العقلية والمخ " عام ١٩٦٣ و ريتشارد رورتي في مقاله "تطابق العقل والجسم، والخصوصية، والمقولات" عام ١٩٦٥. وأول من قدم مصطلح النزعة المادية الاستبعادية هو جيمس كورنمان في مقال "في استبعاد الإحساسات" عام ١٩٦٨ ورد عليه رورتي في مقال " في الدفاع عن النزعة المادية الاستبعادية " عام ١٩٧٠.

أما في الكتابات الحالية، فقد أثر الزوجان الكنديان باول تشيرشلاند وباتريشيا تشيرشلاند في كثير من الفلاسفة وعلماء الإدراك تأثيراً كبيراً دفعهم إلى أخذ النزعة الاستبعادية مأخذ الجد سواء في تأييدها أو رفضها. وفي مقاله "النزعة المادية الاستبعادية والمواقف القضوية" عام ١٩٨١ قدم باول تشيرشلاند جملة من الحجج للتخلي عن علم النفس القائم على الحس المشترك. commonsense psychology وفي عام ١٩٨٦ أصدرت باتريشيا تشيرشلاند كتاباً أثار قلقاً شديداً ولا يزال، ويعد معلماً في محاولة دمج الفلسفة في علم الأعصاب بعنوان "علم الأعصاب: نحو علم موحد للعقل/ المخ". ومن بين أنصار النزعة الاستبعادية أيضاً ستيفن ستيش في كتابه "من علم النفس الشعبي إلى العلم الإدراكي: حجة ضد الاعتقاد" عام ١٩٨٣. كما يوحي اسم هذه النزعة، فإنها "تستبعد" كل إشارة إلى الحالات العقلية، وتبعاً لها لا توجد حالات قصدية، ولا توجد اعتقادات، ولا رغبات، ولا مقاصد، ولا أسباب للأفعال، وسبب ذلك أن هذه الحالات العقلية تدل على مفاهيم في نظرية "علم النفس الشعبي"، وهي نظرية انقضى عهدها، وليس بد من التخلي عن هذه المفاهيم لصالح علم الأعصاب. وعندما يبلغ علم الأعصاب مرحلة نضجه واكتماله، فسوف يتبين أنه لا توجد سوى حالات للمخ، وهذه الحالات لا تناظر أبداً ما نسميه حالات قصدية.

تسقط النزعة الاستبعادية تحت معول التفنيد الذاتي؛ لأن هذه النزعة تنكر وجود الحالات القصدية مثل الاعتقادات والرغبات والمقاصد. ولو صح أن

المرء لا يعتقد في شيء من هذه الحالات، فكيف نستطيع نحن - أو أنصار النزعة الاستبعادية أنفسهم - "الاعتقاد" في الدعوى الاستبعادية؟ إذا كان المرء لا يفكر، ولا يملك أسباباً للفعل، فكيف يستطيع الاستبعاديون أن يتوقعوا منا قبول حجتهم؟ فقبول حجتهم يعني قبول عبارات معينة باعتبارها تقدم أسباباً جيدة للاعتقاد في نتيجة معينة. ولكن لا يبدو أن أياً من هذا يفيد معنى لو سلمنا بصحة النزعة الاستبعادية[٩٨].

٣-٢ المذهب الطبيعي البيولوجي:

ويقف سيرل من محاولات السلوكية والوظيفية والنزعة الاستبعادية لتحليل المفاهيم العقلية موقف الرفض، ويصفها بأنها مخفقة، والسبب في إخفاقها هو أنها ترد هذه المفاهيم إلى شيء آخر أو تستبعدها. "وحالما يدرك المرء وجود القصدية بوصفها ظاهرة حقيقية، يكون المرء ملزماً برفض أي تقرير ردي أو استبعادي للقصدية؛ لأن هذه المحاولات تنكر بصورة ضمنية أن الظاهرة توجد بوصفها ملمحاً حقيقياً في العالم"[٩٩].

وعندما عالج سيرل مشكلة الوعي، رفض أيضاً صورة النزعة المادية لاستبعاد الوعي ورده إلى شيء فيزيائي من خلال النظر إليه باعتباره سلوكاً أو حالات حسابية. ووجد نفسه بين بديلين أو نارين، نار الثنائية ونار المادية. ولم يجد مفراً من رفض البديلين معاً. ورأى أننا نخطئ أشد الخطأ عندما نطرح أسئلة فلسفة العقل ونسعى إلى الإجابة عنها في إطار المعجم القديم الذي يحوي مفردات من قبيل "العقلي" و"الفيزيائي" و"العقل" و"الجسم". وأنت ترى أن الثنائية تجعل وجود الوعي لغزاً من الألغاز التي لا سبيل إلى حلها. وكيف يمكن حلها وقد نظر ديكارت إلى "العقل" و"المادة" على أنهما متخارجان بشكل تبادلي؛ بمعنى أن الشيء إذا كان عقلياً لا يمكن أن يكون مادياً، وإذا كان مادياً لا يمكن أن يكون عقلياً. وفي ظل التسليم بوجود عالمين منفصلين تمام الانفصال، عقلي وفيزيائي، كيف نفكر في أي نوع من التفاعل

السببي بين الوعي والعالم؟ وتنتهي المادية إلى إنكار وجود الوعي، ما دامت تصر على ضرورة رده، ومن ثم استبعاده، لصالح الوجود الفيزيائي.

يقول سيرل:" ينتهي الماديون – بعد قدر من الدوران حول الموضوع – إلى إنكار وجود الوعي، حتى لو امتنع معظمهم تماماً عن أن يعلن رأيه مباشرة ويقول "الوعي لا يوجد"، ولا يكون الإنسان أو الحيوان واعياً في أي وقت". وبدلاً من ذلك، فإنهم يعيدون تعريف "الوعي" إلى درجة أنه لا يشير طويلاً إلى حالات عقلية داخلية inner وكيفية qualitative ، وذاتية subjective ، وإنما يشير بالأحرى إلى بعض الظواهر في صيغة الغائب، الظواهر التي لا تكون داخلية، ولا كيفية، ولا ذاتية... والوعي يرتد إلى سلوك الجسم، وإلى الحالات الحسابية في المخ، ومعالجة المعلومات أو حالات وظيفية لنظام فيزيائي. ودانيال دينيت Daniel Dennett هو نموذج للفلاسفة الماديين في هذا الجانب، فهل يوجد وعي في رأي دينيت؟ إنه لا ينكره أبداً. فماذا عساه أن يكون؟ حسناً إنه مجموعة معينة من برامج الكمبيوتر المنفذة في المخ"(١٠٠).

وبعد أن يرفض سيرل الثنائية والمادية على السواء، ينظر إلى الوعي باعتباره ظاهرة بيولوجية مثل أية ظاهرة أخرى، بمعنى أن عمليات المخ هي التي تسببه. صحيح أن أخص ما يمتاز به الوعي هو ملمح الذاتية، ولكن هذا لا يحول دون النظر إليه باعتباره ملمحاً من مستوى أعلى في المخ، بالطريقة نفسها التي يكون بها الهضم ملمحاً من مستوى أعلى للمعدة. ومعنى هذا بعبارة أخرى، في المخ ملمح من مستوى أعلى وهو الوعي يحدثه سلوك عناصر ذات مستوى أقل وهي الخلايا العصبية. وأمر الوعي في هذه الحالة أشبه شيء بأمر سيولة الماء مثلاً. إن سيولة الماء في الإناء ملمح من مستوى أعلى يحدثه سلوك عناصر من مستوى أقل وهي الذرات. وبدلاً من الثنائية والمادية، يقدم سيرل نظرية في العقل ويسميها (المذهب الطبيعي البيولوجي) biological naturalism. وخلاصة هذا المذهب أن العقل وظواهره الأساسية مثل الوعي والقصدية هي في الحقيقة ظواهر بيولوجية .

ويوجز سيرل مذهبه في قضيتين أساسيتين هما[١٠١]:

١ – الأمخاخ تسبب العقول.

٢ – العقول ملامح للأمخاخ ذات مستوى أعلى.

ويشرح اختيار اسم مذهبه قائلاً: "إن العنوان الذي أضعه لهذه الوجهة من النظر هو(المذهب الطبيعي البيولوجي) biological naturalism . فهو مذهب "طبيعي" في هذه الوجهة من النظر؛ لأن العقل جزء من الطبيعة، وهو"بيولوجي" لأن طريقة تفسير وجود الظواهر العقلية طريقة بيولوجية. وذلك باعتبارها مقابلة للطريقة الحسابية، والسلوكية، والاجتماعية، واللغوية[١٠٢].

My label for this view is "biological naturalism": "naturalism" because, on this view, the mind is part of nature, and "biological" because the mode of explanation of the existence of mental phenomena is biological - as opposed to - for example, computational, social, or linguistic behavior .

إن رغبة سيرل في إثبات أن مفاهيم العقل جزء من العالم الطبيعي ربما تواجهها مشكلة في حالة القصدية. وسر ذلك أن المرء يجد من الصعب إدراك كيف أن التعلق aboutness أو الاتجاه القصدي يمكن أن يكون ملمحاً فيزيائياً في العالم. ويعبر جيري فودور عن هذه المشكلة تعبيراً يوحي برد القصدية إلى شيء آخر حيث يقول: " إذا كان التعلق حقيقياً، فلابد من أن يكون بالفعل شيئاً آخر"[١٠٣]. والقول إن القصدية هي بالفعل شيء آخر يعني استبعادها والتخلص منها عن طريق ردها إلى شيء أقل صعوبة منها.

ويسعى سيرل إلى تطبيع القصدية عن طريق إثبات أن القصدية الباطنية لدى البشر والحيوانات الأخرى جزء من العالم الطبيعي. ويبدأ سيرل بصور القصدية الأولية من الناحية البيولوجية، وهي صور الرغبة التي تتضمن الحاجات الجسدية مثل الجوع والظمأ. الجوع رغبة في الأكل والظمأ رغبة في الشرب. ولننظر في طريقة عمل الظمأ. إن الحاجة إلى الماء في الجسم تجعل الكليتين تفرزان الرنين (وهو بروتين يوجد في الكلية يزيد من ضغط الدم) ويؤثر الرنين في

البيتد الدائر، ويسمى angiotensin ليحدث angiotensin ، وتصل هذه المادة إلى المخ وتهاجم أجزاء من الهايبوتلاموس، وتسبب زيادة في معدل نشاط الخلية العصبية في هذه الأجزاء، وهذا بدوره يجعل الحيوان يشعر برغبة واعية في الشرب[١٠٤].

ولا سبيل إلى إنكار هذه العمليات البيولوجية العصبية بحجة أنها سوف تعبر الهوة بين العقل والجسم أو الفجوة التفسيرية بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي، فهذه الحجة لا مجال لها هنا ما دامت هذه العمليات البيولوجية تحدث بالفعل. والتسليم بهذا التفسير البيولوجي العصبي لأية صورة من صور القصدية يعني تقويضاً للأساس الذي يقوم عليه افتراض أن الثنائية والمادية يستنفدان كل البدائل المتاحة أمام تفسير حالات العقل. ويمكن أن نمد هذا التفسير البيولوجي العصبي إلى حالات أخرى من القصدية مثل الرؤية واللمس ونحو ذلك. وفي حالة الرؤية، مثلاً، نجد أن اصطدام الفوتونات على شبكية العين يسبب في نهاية الأمر الخبرة البصرية.[١٠٥]

٤ - القصدية بين المنطق والأنطولوجيا:

إن أخص ما تمتاز به معالجة سيرل للقصدية هو أنها تمكننا من التمييز بوضوح بين الخصائص المنطقية للحالات القصدية ووضعها الأنطولوجي. وندرك بالفعل أن السؤال المتعلق بالطبيعة المنطقية للقصدية لا يعد سؤالاً أنطولوجياً على الإطلاق. خذ مثلاً السؤال " ما الاعتقاد ؟ "، تجد أن الإجابات عليه تفترض أنه يتساءل عن المقولة الأنطولوجية التي تنتمي إليها الاعتقادات. ولكن الشيء الذي يعنينا من قصدية الاعتقاد هنا ليس مقولتها الأنطولوجية وإنما خصائصها المنطقية. تقول بعض الإجابات التقليدية المفضلة: إن الاعتقاد هو تعديل للكوجيتو الديكارتي، وأفكار هيوم التي تدور في العقل هنا وهناك، والاستعدادات السببية causal dispositions للسلوك بطرق معينة كما هو الحال عند السلوكيين، أو الحالة الوظيفية للنظام كما يرى الوظيفيون .

ويظن سيرل أن كل هذه الإجابات خاطئة، زد على ذلك أنها إجابات على سؤال مختلف، وهو ما يهمنا الآن. إذا أخذ السؤال "ما الاعتقاد بالفعل ؟ " ليعني " ما الاعتقاد من حيث هو اعتقاد؟ "، فإن الإجابة التي نقدمها لابد من أن تكون – جزئياً على الأقل – في حدود الخصائص المنطقية للاعتقاد: الاعتقاد مضمون قضوي في شكل سيكولوجي معين، ويحدد شكله السيكولوجي اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم، ويحدد مضمونه القضوي فئة من شروط الاستيفاء(١٠٦).

ولكن إذا طرحنا السؤال " ما شكل وجود الاعتقادات والحالات القصدية الأخرى؟ "، فإننا نطرح سؤالاً أنطولوجياً. وخلاصة جواب سيرل في عبارة واحدة هي أن الحالات القصدية تسببها عمليات المخ وتتحقق في بنية المخ على حد سواء. وهذه الإجابة تؤكد حقيقتين: فأما الأولى فهي أن الحالات القصدية ترتبط بالجانب الفسيولوجي العصبي من الإنسان بعلاقات سببية، بالإضافة إلى العلاقات السببية مع الحالات القصدية الأخرى. وأما الثانية فهي أن الحالات القصدية تتحقق في فسيولوجيا الأعصاب للمخ. والحق أن سيرل عرض جوابه على السؤال الأنطولوجي في مقدمة كتاب " القصدية " عرضاً دقيقاً موجزاً أوضح فيه موقفه من الاتجاهات الأخرى في فلسفة العقل. ولعله من الأفضل أن أنقل إليك نص جوابه كاملاً حتى تواجه هذا الجواب مواجهة مباشرة وتدرك ما به من غنى وغزارة في المضمون .

وهاك نصه: "في الإلحاح على أن الناس يملكون حالات عقلية تكون قصدية بشكل باطني، أجد نفسي مختلفاً مع كثير من الآراء المؤثرة الآن في فلسفة العقل، وربما معظمها. وأعتقد أن الناس يملكون حالات عقلية، وبعض هذه الحالات العقلية واعية، وبعضها غير واعية، وأنها تملك تقريباً – على الأقل بقدر ما تكون الحالات العقلية الواعية معنية – الخصائص العقلية التي يبدو أنها تملكها. وأنا أرفض أية صورة من السلوكية أو الوظيفية، بما في ذلك وظيفية آلة تورنج، التي تنتهي إلى

إنكار الخصائص العقلية المحددة للظواهر العقلية ... وأعتقد أن الصور المتنوعة من السلوكية والوظيفية لم تكن مدفوعة أبداً بالبحث المستقل عن الحقائق، وإنما كان الدافع إليها هو الخوف من أنه ما لم توجد طريقة ما لاستبعاد الظواهر العقلية المفهومة ببساطة، فسوف نبقى مع الثنائية ومشكلة العقل والجسم التي لا سبيل إلى حلها في ظاهر الأمر .

I reject any form of behaviorism or functionalism, including Turing machine functionalism, that ends up by denying the specific mental properties of mental phenomena... I believe that the various forms of behaviorism and functionalism were never motivated by an independent investigation of the facts, but by a fear that unless some way was found to eliminate mental phenomena naively construed, we would be left with dualism and an apparently insoluble mind - body problem.

والرأي عندي أن الظواهر العقلية تتأسس بطريقة بيولوجية: إذ تسببها عمليات المخ وتتحقق في بنية المخ على حد سواء. وفي هذه الوجهة من النظر، يكون الوعي والقصدية جزءاً من البيولوجيا البشرية مثل الهضم أو الدورة الدموية. وهناك حقيقة " موضوعية " متعلقة بالعالم هي أنه يتضمن أنظمة معينة، أعني الأمخاخ، لها حالات عقلية " ذاتية "، وهناك حقيقة فيزيائية تتعلق بهذه الأنظمة وهي أنها تتمتع بملامح عقلية. والحل الصحيح لمشكلة العقل والجسم لا يكمن في إنكار حقيقة الظواهر العقلية، وإنما يكمن في الإدراك الملائم لطبيعتها البيولوجية "[١٠٧].

وأنت ترى، إذن، أن سيرل يميز تمييزاً واضحاً بين سؤالين حول القصدية لطالما يختلط أمرهما على الفلاسفة والباحثين في العقل، وهما السؤال المنطقي مثل: ما القصدية ؟ وما الاعتقاد ؟ وما الرغبة ؟ ونحو ذلك. والسؤال الأنطولوجي وهو: ما شكل وجود الاعتقادات، والرغبات، وهلم جرا ؟ وجواب سيرل عن السؤال المنطقي سوف نفرغ له ونطيل الوقوف عنده في الفصل التالي .

الفصل الرابع
بنية القصدية

١ – تمهيد:

القصدية، فيما أسلفت لك، هي قدرة العقل على أن يتجه نحو الأشياء بغية تمثيلها. ولكن فكرة الاتجاه القصدي أو التعلق لا تزال في حاجة إلى توضيح. فالحالة القصدية يمكن أن تتجه إلى موضوع وتخطئ في الاتجاه، مثلما يمكن أن يتجه السهم نحو الهدف ويخطئ الهدف. والحالة القصدية يمكن أن تخفق تماماً لأنها يمكن أن تتجه إلى شيء غير موجود، مثلما يمكن أن يخفق السهم تماماً لأنه أطلق على غير هدف. فما العلاقة القصدية، إذن، إذا كان من الممكن أن تتجه الحالة القصدية إلى شيء غير موجود ؟ يحاول سيرل توضيح الملامح المنطقية للقصدية من خلال الإجابة عن السؤل السابق وأسئلة أخرى من قبيل: ما القصدية ؟ وما الاعتقاد؟ وما الرغبة ؟

لقد بحث سيرل عن طريق يسيرة لتفسير بنية الحالات القصدية، واهتدى إليها عند مقارنة الحالات القصدية بأفعال الكلام speech acts. وما دام كل فعل كلامي هو تعبير عن حالة قصدية مناظرة، فلا غرابة في أن تملك الحالات القصدية وأفعال الكلام بنية متوازية. على سبيل المثال، كل عبارة هي تعبير عن اعتقاد، وكل وعد هو تعبير عن قصد. ويؤكد سيرل أن هذه النقطة تبقى صحيحة حتى عندما يكون المتكلم منافقاً. وحتى عندما لا يملك الاعتقاد أو القصد الذي يعبر عنه .

وهناك عدة ملامح توضح بنية الحالات القصدية هي:

١ – الحالات القصدية لها مضمون قصدي وشكل سيكولوجي على حد سواء .



٢ - الحالات القصدية لها اتجاه مطابقة .

٣ - الحالات القصدية لها شروط استيفاء أو نجاح .

٤ - قصدية الحالات العقلية باطنية .

هذا مجمل، وسبيلنا الآن إلى بيانه.

٢ - التمييز بين نوع الحالات القصدية ومضمونها:

إذا شئنا أن نفهم بنية الحالات القصدية فهماً دقيقاً، يتعين علينا أن نميز في البداية بين مضمون الحالة القصدية ونوعها. انظر إلى الاعتقاد أو الرغبة أو الأمل ونحو ذلك، تجد أن كل حالة قصدية من هذه الحالات يمكن تمييز مضمونها من نوعها أو شكلها السيكولوجي. فأنت تستطيع أن تأمل في أن نتيجة الامتحان ستظهر قريباً، وتخاف من أن نتيجة الامتحان ستظهر قريباً، وتعتقد أن نتيجة الامتحان ستظهر قريباً. يوجد في كل حالة قصدية من هذه الحالات المضمون نفسه ألا وهو أن نتيجة الامتحان ستظهر قريباً، ولكن هذا المضمون القصدي أو التمثيلي يجري تقديمه في أشكال قصدية مختلفة، وهي هنا الأمل والخوف والاعتقاد.

والحق أن سيرل قد نقل هذا التمييز بين نوع الحالة القصدية ومضمونها من التمييز المألوف في نظرية أفعال الكلام بين قوة أو نمط الفعل الكلامي force or type of speech act والمحتوى القضوي للفعل الكلامي propositional content of speech act. هناك تمييز معروف في نظرية أفعال الكلام بين القوة المتضمنة في الكلام والمحتوى القضوي للكلام ؛ إذ يستطيع المتكلم أداء ثلاثة أنواع مختلفة من الفعل الكلامي بنطق ثلاث جمل مختلفة حتى لو كانت تتضمن شيئاً مشتركاً، خذ مثلاً يوضح ذلك. تأمل الجمل الآتية:

اترك الحجرة .

سوف تترك الحجرة .

هل ستترك الحجرة ؟

تجد في كل جملة يتم التعبير عن مضمون قضوي مؤداه أنك سوف تترك الحجرة، ولكن طريقة التعبير عن هذا المضمون القضوي الواحد تأتي في صور مختلفة من الأفعال الكلامية. الفعل الكلامي الأول له قوة الأمر أو الطلب، والفعل الثاني له قوة التنبؤ، والفعل الثالث له قوة السؤال. والبنية العامة للفعل الكلامي هي ق (م) حيث تدل ق على القوة المتضمنة في الكلام للأمر والسؤال والعبارة وهلم جرا، وتدل م على المضمون القضوي، وهو أنك سوف تترك الحجرة.

وهذه التمييزات تنتقل بصورة صحيحة تماماً إلى الحالات القصدية. فمثلاً يستطيع المرء أن يقرر، ويتساءل، ويأمر بأن تترك الحجرة. كذلك يستطيع المرء أن يأمل بأنك سوف تترك الحجرة، ويخاف من أنك سوف تترك الحجرة، ويعتقد بأنك سوف تترك الحجرة، ويرغب في أنك سوف تترك الحجرة، وهلم جرا. وفي كل حالة يتم التعبير عن المحتوى القضوي نفسه - سوف تترك الحجرة- في شكل سيكولوجي للأمل، والخوف، والاعتقاد، إلخ. وبنية هذه الحالات القصدية هي ح (م)[١٠٨]. حيث تدل على الحالة القصدية، وتدل م على المضمون القضوي .

٣ - الحالات القصدية واتجاه المطابقة:

الأصل في القصدية أنها قدرة للعقل يستطيع بها أن يربطنا بالعالم. والشيء المحقق أن هناك طرائق مختلفة ترتبط بها المضامين القصدية بالعالم عن طريق أنواع مختلفة من الحالات القصدية. والأنواع المختلفة من الحالات القصدية تربط المضمون القضوي بالعالم الواقعي مع التزامات مختلفة من المطابقة. خذ الاعتقاد، مثلاً، إذا اعتقدت أن النباتات الطبية مفيدة، فأنا أريد أن يطابق اعتقادي العالم. والاعتقاد يمثل العالم بحيث يوجد بطريقة معينة. وإذا كان الاعتقاد مطابقاً في الواقع للطريقة التي يوجد بها العالم، كان الاعتقاد صادقاً، وإذا لم يكن مطابقاً للطريقة التي يوجد بها العالم، كان الاعتقاد كاذباً. ولهذا السبب فإن الاعتقادات لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم .



خذ مثلاً آخر للحالات القصدية هو الرغبة. إذا رغبت في الحصول على مجموعة كتب قيمة، فأنا أريد للعالم أن يطابق رغباتي، أي أنني أريد أن يلائم العالم حالتي القصدية أو يستوفيها، من ثم يكون اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل. وهكذا تختلف الحالات القصدية في اتجاه المطابقة الخاصة بها .

لكن من الذي ابتكر مصطلح اتجاه المطابقة direction of fit وفي أي سياق ظهر ؟ الجواب أن هذا المصطلح ابتكره جون أوستن في كتابه " مقالات فلسفية " عام ١٩٦١ في سياق نظرية أفعال الكلام، ثم ساقت له أنسكومب (١٩١١ -)، تلميذه فتجنشتين المخلصة، الأمثلة الموضحة والشارحة في كتابها " القصد " عام ١٩٥٧، ثم نقله سيرل من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل. وهنا تتجلى أيضاً التشابهات البنيوية بين أفعال الكلام والحالات القصدية.

في سياق نظرية أفعال الكلام، يفترض أن العبارات تمثل الواقع الموجود على نحو مستقل، وبقدر ما تنجح أو تخفق في تمثيله تمثيلاً دقيقاً، يقال إنها صادقة أو كاذبة. وعلى هذا النحو، إذا وضع المرء عبارة تقول، مثلاً، إن منى غادرت الحجرة، فإن عبارة المرء تكون صادقة أو كاذبة اعتماداً على منى إذا ما كانت قد غادرت الحجرة أم لا. ولكن الأوامر والمطالب والوعود لا تشبه العبارات، والسبب في ذلك أنه لا يفترض فيها أن تضاهي العالم الموجود على نحو مستقل. والصواب أنه يفترض فيها أن تحدث تغييرات في الواقع إلى درجة أن يصبح العالم مضاهياً لمحتوى الأمر، والطلب، والوعد. وهكذا إذا صدر الأمر لمنى " منى غادري الحجرة " فلا يقال الأمر صادق أو كاذب، وإنما يقال إن هناك طاعة للأمر أو عصياناً له اعتماداً على السلوك اللاحق لمنى إذا ما كان يضاهي المحتوى القضوي للأمر أو لا يضاهيه[١٠٩].

هناك إذن نوعان من المنطوقات فيما يتعلق باتجاه المطابقة:

النوع الأول هو العبارات والتقارير والأوصاف وغيرها، وتملك اتجاه مطابقة من الكلمة إلى العالم word - to - world direction of fit . وتوصف هذه

المنطوقات بأنها صادقة أو كاذبة اعتماداً على العالم إذا ما كان يوجد بالفعل بالطريقة التي يمثله بها المنطوق ويقول إنه يوجد بها.

النوع الثاني هو المطالب والأوامر والوعود وغيرها، وتملك اتجاه مطابقة من العالم إلى الكلمة world-to- word direction of fit. وتوصف هذه المنطوقات بأنها تحققت وأنجزت، وتم الوفاء بها اعتماداً على العالم إذا ما كان يضاهي المحتوى القضوي للمنطوق أو لا يضاهيه .

ويمكن أن نوضح التمييز بين هذين النوعين من اتجاه المطابقة عن طريق المثال الآتي: هب أن سيدة أعطت زوجها قائمة شراء مكتوباً فيها كلمات من قبيل مياه معدنية، زبدة، شرائح من اللحم، ونحو ذلك. ويأخذ الزوج القائمة ويذهب إلى المتجر، ويضع الأشياء في عربة التسوق لمضاهاة المفردات في القائمة. وتعمل القائمة مثل الأمر أو الرغبة، ومن ثم تملك اتجاه مطابقة من العالم إلى القائمة. ومسؤولية الزوج هي محاولة جعل العالم يضاهي مضامين القائمة. وهو يحاول أن يجعل العالم - في صورة الأشياء التي اشتراها - يطابق المفردات الموجودة في قائمته أو يضاهيها. ولكن هب أن الزوج قد تبعه مخبر سري، وسجل المخبر السري ما وضعه الزوج في عربة التسوق. ويكتب المخبر السري مياهاً معدنية، وزبدة، وشرائح من اللحم إلى درجة أنهما عندما يصلان إلى طاولة دفع الحساب يملك الزوج والمخبر قائمتين متطابقتين. ومع ذلك فإن وظيفة القائمتين مختلفة اختلافاً جذرياً؛ ذلك أن مسؤولية قائمة المخبر هي مضاهاة العالم الموجود على نحو مستقل، وتعمل القائمة باعتبارها وصفاً أو تقريراً عما حدث بالفعل. ويفترض أن تكون قائمته فقط تمثيلية لكيفية وجود الأشياء. أما قائمة الزوج فتعمل لتمكنه من تغيير الواقع ليضاهي مضامين القائمة. ليس الهدف من قائمة الزوج وصف الواقع أو تمثيل كيفية وجود الأشياء، وإنما تغيير الواقع بحيث يضاهي القائمة. إن قائمة الزوج لها اتجاه مطابقة من القائمة إلى العالم. وهناك ألفاظ خاصة تصف هذه التمثيلات

التي تنجح أو تخفق في إنجاز اتجاه المطابقة من القائمة (أو الكلمة) إلى العالم: إنها تقال بحيث تكون إما صادقة أو كاذبة. وخلاصة القول إن الصدق أو الكذب يسميان النجاح أو الإخفاق في إنجاز اتجاه المطابقة من الكلمة إلى العالم[١١٠].

والتمييز بين الهدف من قائمة الزوج والهدف من قائمة المخبر يتضح كأحسن ما يكون الوضوح إذا ما تصورنا ما يحدث في حالة الخطأ. هب أن المخبر السري وصل إلى المنزل وأدرك أنه ارتكب خطأً. وينشأ هذا الخطأ من أن الرجل لم يأخذ شرائح اللحم وإنما أخذ لحماً مفروماً. ويستطيع المخبر السري ببساطة أن يصحح هذا الخطأ عن طريق شطب "شرائح اللحم " ويكتب بدلاً منها في القائمة "لحم مفروم". والقائمة الآن صحيحة في إنجاز اتجاه المطابقة من القائمة إلى العالم. ولكن إذا وصل الزوج إلى المنزل، ونظرت زوجته فيما أتى وصاحت قائلة: "ما الذي دهاك يا رجل ؟ لقد كتبت "شرائح من اللحم" في القائمة، ولكنك اشتريت لحماً مفروماً بدلاً منه"، فإن الزوج لا يستطيع أن يصحح الموقف قائلاً: "هذا صحيح يا حبيبتي. وسوف أشطب فقط "شرائح اللحم" وأكتب لحماً مفروماً. والسبب في هذا التمييز هو أن الزوج – على خلاف المخبر السري – تقع على عاتقه المسؤولية في جعل العالم يطابق القائمة. أما المخبر السري فتقع عليه مسؤولية جعل القائمة تطابق العالم. وما يكون صادقاً لعلاقة القوائم بالعالم يكون صادقاً للكلمات والعالم، وبالفعل للعقل والعالم. والتمييز بين اتجاهات المطابقة من القائمة إلى العالم ومن العالم إلى القائمة هي مثال التمييزات العامة جداً بين اتجاهات المطابقة من الكلمة إلى العالم ومن العالم إلى الكلمة، بالإضافة إلى اتجاهات المطابقة من العقل إلى العالم ومن العالم إلى العقل[١١١].

أشرنا إلى نوعين من المنطوقات يملكان اتجاهين مختلفين من المطابقة، وهناك نوع ثالث من المنطوقات ذات المضمون القضوي لا تملك اتجاه مطابقة

من الكلمة إلى العالم، أو اتجاه مطابقة من العالم إلى الكلمة، وأمثلة هذه المنطوقات هي الاعتذار والتهنئة، والترحيب والتعازي .

إذا اعتذرت لك بينما أسير في الطريق لأنني قد اصطدمت بك دون قصد، أو إذا أطربت أذنيك بكلمات التهاني لحصولك على تقدير مرتفع في امتحان، فهناك محتوى قضوي في الحالتين وهو في الحالة الأولى أنني قد اصطدمت بك بلا قصد، وفي الثانية أنك قد حصلت على تقدير مرتفع. ولكن هدف المنطوق في الحالتين لا هو تقرير المضمون القضوي ولا محاولة تغيير العالم عن طريق جعل العالم يضاهي المضمون القضوي. وفي مثل هذه الحالات نسلم بالمضمون القضوي، ونقول إن هذه الأفعال الكلامية لها اتجاه مطابقة فارغ null direction of fit .

هناك إذن ثلاثة اتجاهات للمطابقة بالنسبة لأفعال الكلام:

١ - اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم، وهو سمة مميزة للأفعال التوكيدية assertives مثل الأوصاف والتفسيرات والتوكيدات .

٢ - اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل، وهو سمة مميزة للأفعال التوجيهية directives مثل الأوامر والمطالب والالتماسات، والأفعال الإلزامية commissives مثل الوعود والنذور والتعاقدات .

٣ - اتجاه مطابقة فارغ، وهو سمة مميزة للأفعال التعبيرية expressives مثل الشكر والترحيب والتعازي .

ونستطيع الآن أن نتحول من اللغة إلى العقل، وسنجد تشابهاً بنيوياً بين أفعال الكلام والحالات القصدية في اتجاه المطابقة، وسنجد أيضاً أننا أمام ثلاثة أنواع من الحالات القصدية:

النوع الأول: مثل الاعتقادات والإدراكات الحسية وحالات التذكر، ولها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم ؛ لأن هدف هذه الحالات هو تمثيل كيفية وجود الأشياء، وهي تشبه العبارات في إمكانية القول إنها صادقة أو كاذبة.

النوع الثاني مثل الرغبات والمقاصد، ولها اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل؛ لأن هدف هذه الحالات ليس تمثيل كيفية وجود الأشياء، وإنما تمثيل الطريقة الذي نود أن توجد بها الأشياء، أو تمثيل الطريقة التي نخطط بها لكي نجعل الأشياء موجودة. وهذه الحالات تشبه الأوامر والوعود في إمكانية القول إنها تحققت أو أنجزت ولا يمكن القول إنها صادقة أو كاذبة .

النوع الثالث: مثل الفرح والحزن والأسى والابتهاج والندم، وهذه الحالات لها اتجاه مطابقة فارغ. فشعورك بالسرور لأنك قد حصلت على تقدير مرتفع، وشعوري بالأسف لأني قد اصطدمت بك، هي حالات ذات مضامين قضوية مسلم بصدقها، ولكنها لا تملك اتجاه مطابقة.

٤ – شروط استيفاء الحالات القصدية أو نجاحها:

عندما يعتقد المرء في أمر من الأمور، أو يرى شيئاً من الأشياء، أو يفترض فرضاً من الفروض فإن هذه الحالات القصدية تنطوي على مضامين يجوز الحكم عليها بالصدق أو الكذب، ومن ثم تملك شروطاً للصدق truth conditions .

ولكننا نحتاج إلى فكرة أعم وأشمل من فكرة الصدق؛ وسر ذلك أن الحالات القصدية لا تتضمن فحسب الاعتقادات التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وإنما تشمل أيضاً حالات مثل الرغبات والمقاصد، التي يمكن إنجازها أو إبطالها، وربما تتحقق أو لا تتحقق. ومثلما أستطيع أن أعتقد بأن الوحدة العربية سوف تتحقق يوماً ما، ومن ثم أمتلك حالة تكون صادقة أو كاذبة، كذلك أستطيع أن أرغب في أن تتحقق الوحدة العربية يوماً ما. ولكن رغباتي ومقاصدي لا أقول عنها إنها صادقة أو كاذبة بصورة حرفية، وإنما أقول إنها أنجزت أو لم تنجز، أو تحققت أو لم تتحقق. و من هنا نحتاج إلى مصطلح أكثر شمولاً من شروط الصدق ألا وهو شروط الاستيفاء أو النجاح conditions of satisfaction or success.

وفي ذلك يقول سيرل: " أود أن أقول، إذن، إن هذه الحالات القصدية من قبيل

الاعتقادات والرغبات لها شروط استيفاء conditions of satisfactions ، وهذا المصطلح يشمل شروط الصدق بالنسبة للاعتقاد، وشروط الإنجاز fulfillment conditions بالنسبة للرغبات وشروط التحقيق carrying-out conditions بالنسبة للمقاصد، وهلم جرا. وامتلاك شروط الاستيفاء هو ملمح عام لمجموعة كبيرة جداً من حالات قصدية ذات مضمون قضوي، وشروط الصدق هي حالة خاصة من شروط الاستيفاء "(١١٢).

ومصطلح شروط الاستيفاء غامض غموضاً لا ضرر فيه إذا لم يكن في الغموض ضرر، لأنه يمكن أن يعني إما التحديد المجرد لمضمون الحالة القصدية أو حوادث العالم الواقعي التي تستوفي هذه الحالة القصدية عندما تنشأ(١١٣).

ولا تزال الموازاة بين نظرية سيرل في أفعال الكلام ونظريته في القصدية قائمة في هذه النقطة أيضاً. انظر إلى أفعال الكلام، تجد أن العبارات تقال بحيث تكون صادقة أو كاذبة، والأوامر تقال بحيث تطاع أو تعصى، والوعود تقال بحيث توفى أو تخلف. وما يمثل العبارة لكي تكون صادقة هو ما يمثل الأمر لكي يطاع، هو ما يمثل الوعد لكي يتم الوفاء به. والفعل الكلامي في كل حالة من هذه الحالات يستوفي أو لا يستوفي اعتماداً على المحتوى القضوي إذا ما كان يضاهي العالم مع اتجاه المطابقة الملائم أم لا يضاهيه. يكون التقرير (أو العبارة) مستوفياً عندما يكون الشيء المقرر صادقاً، ويكون الوعد مستوفياً عندما يتحقق هذا الوعد، ويكون الأمر مستوفياً عندما يتحقق أيضاً .

وإذا تحولنا من اللغة إلى العقل، وجدنا تماثلاً في بنية أفعال الكلام والحالات القصدية في هذه النقطة أيضاً. تستوفي الاعتقادات عندما يكون الشيء المعتقد فيه صادقاً. وتستوفي المقاصد عندما يتحقق المقصود، وتستوفي الرغبات عندما تنجز. ولا عجب أن يقول سيرل إن مفتاح القصدية هو شروط الاستيفاء: "الملمح العام للحالات القصدية ذات المضمون القضوي هو أنها تملك شروط

الاستيفاء. وبالفعل إذا أراد المرء شعاراً لتحليل القصدية، فاعتقد أن هذا الشعار هو: (سوف تعرف الحالات القصدية عن طريق شروط استيفائها). وإذا شئنا أن نعرف على وجه الدقة ما عساها أن تكون الحالة القصدية لدى شخص، فلابد من أن نسأل أنفسنا عن الشروط بالضبط التي بمقتضاها سوف تستوفي هذه الحالة أو لا تستوفي[١١٤].

وعلى الرغم من أن هذا التقرير يتسم بالعمومية بحيث يشمل معظم الحالات القصدية، فإنه لا يقدم تفسيراً لنوعين من الحالات:

١ - الحالات التي ليس لها مضمون قضوي تام، ومن ثم لا تملك شروط استيفاء، مثل الإعجاب والكراهية .

٢ - الحالات التي لها مضمون قضوي ولكن ليس لها اتجاه مطابقة مثل الخجل والغرور والشعور بالسعادة والشعور بالندم .

والحق أن سيرل انتبه إلى هذه النقطة وحاول تكييفها بطريقة مقبولة إلى حد ما. ولنأخذ حالات النوع الأول، وهي الحالات القصدية التي لا تملك مضموناً قضوياً، ومن ثم لا تملك شروط استيفاء مثل إعجاب المرء بأبي بكر الصديق أو كراهية المرء لشارون. يعتقد سيرل أن هذه الحالات تتألف جزئياً عن طريق الحالات القصدية ذات المضمون القضوي التام، ومن ثم تملك شروط استيفاء[١١٥]. إن المرء لا يستطيع أن يعجب بأبي بكر الصديق، مثلاً، من غير أن يملك مجموعة من الاعتقادات والرغبات تتعلق بهذا الشخص. وهذه الاعتقادات والرغبات هي في جانبها الأكبر، مقوم أساسي للإعجاب الذي يملكه المرء تجاه هذا الشخص. وأنت ترى إذن، أن الإعجاب من الناحية الظاهرية لا يملك شروط استيفاء، ولكن أي إعجاب واقعي يتألف في جانبه الأكبر من مجموعة من الحالات القصدية التي تملك شروط استيفاء .

أما الحالات القصدية التي تملك مضموناً قضوياً تاماً ولكنها لا تملك اتجاه مطابقة مثل الخجل والغرور والشعور بالسعادة أو الندم، فإنها تتألف أيضاً في

جانبها الأكبر عن طريق الاعتقادات والرغبات التي لها اتجاه مطابقة. لكي يكون المرء سعيداً لانتصار المقاومة الفلسطينية، لابد من توافر أمرين على الأقل يمثلان شروط الاستيفاء:

١ - أن يعتقد المرء بانتصار المقاومة الفلسطينية بحيث تكون حقيقة واقعة.

٢ - أن يريد المرء أو يرغب في أن يكون الواقع هو انتصار المقاومة الفلسطينية.

وقل مثل ذلك عن الأسف والندم وسائر الحالات القصدية التي لا تملك اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم أو من العالم إلى العقل، ولكنها تتألف من اعتقادات ورغبات. وهذه الاعتقادات والرغبات المكونة لها تملك اتجاه مطابقة. ولعلك تلحظ معي أن الانفعالات emotions مثل الحب والكراهية والغضب والغيرة والشهوة الجنسية لها ملامح غير مألوفة إلى حد ما بين الحالات القصدية.

يتبين لنا مما أسلفناه أن هناك ملامح أساسية تمتاز بها الحالات القصدية بصفة عامة، وأن تحديد هذه الملامح يكشف عن بنية هذه الحالات، ويجيب في الوقت نفسه عن الأسئلة المنطقية التي طرحناها حول القصدية مثل ما القصدية؟ وما الاعتقاد ؟ وما الرغبة ؟ ونحو ذلك. الجواب هو: الحالات القصدية هي تلك الحالات التي تملك مضموناً قصدياً يدل على شيء أو موضوع، وتأتي هذه الحالات في شكل سيكولوجي معين، ويحدد هذا الشكل اتجاه المطابقة للحالة القصدية، ويحدد المضمون شروط الاستيفاء الخاصة بها. وبالإضافة إلى هذه الملامح الثلاثة، هناك ملمح رابع تكتمل به صورة القصدية، وهو أن قصدية الحالات العقلية باطنية intrinsic. وهذا يعني أن قصدية العقل هي الأساس العميق الذي تشتق منه الصور الأخرى من القصدية مثل قصدية اللغة أو الصور أو الرموز وغيرها، وتسمى هذه الصور الأخرى بالقصدية المشتقة derived .



٥ – التمييز بين القصدية الباطنية (الأصلية) والقصدية المشتقة:

عند دراسة الحالات القصدية يجب علينا أن نضع تمييزاً حاسماً بين القصدية الباطنية، والقصدية المشتقة. وعدم الانتباه إلى هذا التمييز يؤدي إلى لبس كبير في فهم القصدية. فهناك نوعان من القصدية الحقيقية: قصدية لدى البشر والحيوانات، وهي قصدية أصلية. وقصدية للكلمات والجمل والصور والرسوم البيانية والرسوم التخطيطية وبرامج الكمبيوتر وعلامات الطريق، وهذه القصدية مشتقة من القصدية الأصلية، وليس بد من أن نميز أيضاً هذين النوعين من القصدية من الإسناد المجازي للقصدية، الذي يمكن أن نسميه قصدية مجازية.

تأمل العبارات الآتية:

١ – أنا ظمآن الآن.
٢ – في اللغة الإنجليزية تعني الجملة "I am thirsty now" أنا ظمآن الآن.
٣ – الأشجار في حديقة منزلي ظمآنة الآن.

تلحظ أن هذه العبارات الثلاث تشير إلى ظاهرة قصدية وهي العطش، ولكن أمعن النظر قليلاً، تجد أن العبارات تسند القصدية بصور مختلفة أشد الاختلاف. فأما العبارة الأولى فتسند إلى قصدية باطنية إسناداً حرفياً إذا كنت في ظمأ بالفعل، فأنا أعاني هذه الحالة بصرف النظر عن تفكير أي شخص آخر في عطشي. وأما العبارة الثانية فتسند القصدية بصورة حرفية أيضاً، ولكن قصدية الجملة الإنجليزية ليست باطنية، وإنما الصواب أنها قصدية مشتقة من القصدية الباطنية التي يملكها المتكلمون للغة الإنجليزية، فالمتكلمون يستعلمون الجملة، لتعني شيئاً ما، وهذا يدل على أن المعنى اللغوي قصدية مشتقة.

وفي ذلك يقول سيرل:" المعنى اللغوي صورة حقيقية من القصدية، ولكنه ليس قصدية باطنية، وإنما قصدية مشتقة من القصدية الباطنية لمستعملي اللغة "(١١٦).

Linguistic meaning is a real form of intentionality, but it is not intrinsic intentionality. It is derived form the intrinsic intentionality of the users of the language.

ويقول سيرل في موضع آخر:" إليك المفتاح لفهم المعنى: المعنى صورة من القصدية المشتقة. والقصدية الأصلية أو الباطنية لتفكير المتكلم تنتقل إلى الكلمات، والجمل، والعلامات، والرموز، وهلم جرّا "(١١٧). ويضفي المتكلمون القصدية على الكلمات، ومن غير هذه القصدية، فإن ما تسمعه لا يزيد على أن يكون مجرد موجات صوتية أو مجموعة بقع من الحبر على ورق أو نقوش على حجر، ويضفي الناس القصدية على الكلمات عن طريق فرض شروط الاستيفاء عليها.

وأما العبارة الثالثة، فلا تسند بصورة حرفية أية قصدية على الإطلاق، فالعطش الذي تظهره الأشجار في حديقة منزلي هو عطش مجازي. إنها تذبل بسبب افتقارها إلى المياه، وفي هذه العبارة أصف حالة الأشجار بالقياس إلى حالة الإنسان، وتراني أنسب إليها قصدية لا تملكها في الواقع مع أنها تسلك كما لو كانت تملك قصدية. وما دامت هذه القصدية مجازية وليست حقيقية، فإنها لا تمثل نوعاً ثالثاً، وحسبنا أن نميزها بأنها قصدية مجازية.

قصدية العقل، إذن، أساسية، وقصدية اللغة مشتقة، يقول سيرل: "ما دامت الجمل – التي تتمثل في الأصوات التي تخرج من فم المرء أو التي يضعها المرء على ورقة – هي، عند النظر إليها بطريقة ما، مجرد أشياء في العالم مثل أية أشياء أخرى، فإن قدرتها على التمثيل ليست باطنية intrinsic وإنما مشتقة derived من قصدية العقل. ومن ناحية أخرى، فإن قصدية الحالات العقلية ليست مشتقة من صور ما سابقة من القصدية، وإنما هي باطنية لتلك الحالات ذاتها. ويستعمل الفاعل الجملة لوضع عبارة أو طرح سؤال، ولكنه بهذه الطريقة لا "يستعمل" اعتقاداته ورغباته، وإنما يملكها ببساطة. والجملة شيء تركيبي تفرض عليه قدرات تمثيلية، والاعتقادات والرغبات والحالات القصدية الأخرى ليست – من حيث هي كذلك –أشياء تركيبية (على الرغم من أنه يجوز التعبير عنها في



جمل، وعادة ما يعبر عنها في جملة). وقدراتها التمثيلية ليست مفروضة وإنما باطنية "(١١٨).

A sentence is a syntactical object on which representational capacities are imposed¤ beliefs and desires and other intentional states are not, as such, syntactical objects (though they may be and usually are expressed in sentences) and their representational capacities are not imposed but are intrinsic.

وأنت ترى، إذن، أن القصدية الحقيقية تتألف من نوعين: قصدية باطنية وقصدية مشتقة. أما القصدية المجازية فلا تمثل نوعاً حقيقياً من القصدية، ومن ثم لا تعد نوعاً ثالثاً. والقول إن الكائن له قصدية مجازية هو طريقة للقول إنه يسلك كما لو كان يملك قصدية، وهو لا يملكها في حقيقة الأمر .

والتمييز بين القصدية الباطنية والقصدية المشتقة هو حالة خاصة من تمييز أساسي بين ملامح العالم التي تكون " مستقلة عن الملاحظ " مثل القوة والكتلة والجاذبية الأرضية، وملامح العالم التي تكون "معتمدة على الملاحظ" من قبيل القلم والكتاب والجملة في اللغة العربية. القصدية الباطنية مستقلة عن الملاحظ، فأنا أملك حالة الجوع بصرف النظر عما يفكر فيه أي ملاحظ. والقصدية المشتقة معتمدة على الملاحظ، وهي لا توجد في علاقة مع الملاحظين والمستعملين، وهلم جرا، الذين يملكون المعنى الذي تملكه الجملة في اللغة(١١٩).

وفي موضع آخر يؤكد سيرل هذه الفكرة ولكنه يستخدم كلمة التمثيل بدلاً من القصدية: التمثيل يمكن أن يكون مرتبطاً بالملاحظ أو مستقلاً عنه.وعلى هذا النحو، الخرائط والرسوم البيانية والصور والجمل هي جميعاً تمثيلات وهي جميعاً مرتبطة بالملاحظ. والاعتقادات والرغبات تمثيلات عقلية وهي مستقلة عن الملاحظ.(١٢٠)

وربما تتساءل: لماذا شغل سيرل نفسه بالتمييز بين القصدية الباطنية والمشتقة ؟ ولماذا حفلت أنا بهذا التمييز أيضاً ؟ ما فتئ سيرل يؤكد أن

القصدية المشتقة مشتقة من القصدية الباطنية الحاضرة في العقل الإنساني؛ لأن هناك اتجاهاً في العلم المعرفي- وبخاصة عند أنصار الذكاء الاصطناعي القوي - يعالج القصدية المشتقة والقصدية المجازية على أنهما نموذج القصدية. وتجلى هذا الاتجاه في كتاب دانيال دينيت "الموقف القصدي "عام ١٩٨٧. وفي هذا الاتجاه جرى النظر إلى القصدية المشتقة لعمليات الكمبيوتر باعتبارها نموذجاً لدراسة القصدية الباطنية في المخ البشري. ولكن سيرل أثبت من خلال نقده للذكاء الاصطناعي القوي أن أجهزة الكمبيوتر لا تملك حالات قصدية باطنية، وأن تشغيل البرنامج لا يكفي لتقديم حالة قصدية أصلية. فالقصدية التي تظهر في مخرج برنامج الكمبيوتر، مثل إجراء عملية حسابية أو الجواب الصحيح عن سؤال، هي قصدية مشتقة من القصدية الباطنية الموجودة في عقل واضع البرنامج وعقل الشخص الذي يفسر مخرج البرنامج .

الفصل الخامس

قصدية الإدراك الحسي والفعل

١ – قصدية الإدراك الحسي:

بعد أن طور سيرل جهازاً مفهومياً شاملاً لتحليل مشكلات القصدية، وهذا الجهاز يتضمن أفكاراً من قبيل المضمون القصدي intentional content، والشكل النفسي psychological mode وشروط الاستيفاء conditions of satisfaction، واتجاه المطابقة direction of fit – أقول بعد أن طور سيرل هذا الجهاز المفهومي، اتجه إلى تفصيل القول في الحالات العقلية المتنوعة، ونال الإدراك الحسي perception والفعل action نصيباً كبيراً من الاهتمام؛ وسر ذلك أن سيرل ينظر إليهما على أنهما صورتان ابتدائيتان من القصدية من الناحية البيولوجية. وأنت تلحظ في مناقشة القصدية أنها تتخذ من الاعتقادات حالات نموذجية في غالب الأمر أو الاعتقادات والرغبات أحياناً. ومع ذلك فإن الصور الأساسية للقصدية من الناحية البيولوجية تتمثل في الإدراك الحسي والفعل القصدي .

وسنأخذ الإدراك الحسي أولاً. إن الأسئلة التي يحاول الإجابة عنها عند بحث قصدية الإدراك الحسي هي أسئلة منطقية من قبيل: ما الإدراك الحسي ؟ وما معنى أن نرى شيئاً ما أو نسمعه ؟ صحيح أن سيرل لا يهتم هنا في المقام الأول بأنطولوجيا الإدراك الحسي، ولكن تحليله سوف يمتد إلى الأنطولوجيا ما دام الإدراك الحسي يرتبط بكل ما يوجد في العالم. زد على ذلك أن القضايا الإبستمولوجية لا تشغله عند مناقشة الإدراك الحسي،[١٢١] وإنما أراد من هذه المناقشة أن يضع قصدية الإدراك الحسي داخل النظرية العامة للقصدية .

الإدراك الحسي حالة قصدية شأنه في ذلك شأن الاعتقاد والرغبة. والخبرة

البصرية، مثلاً، قصدية على نحو باطني، وآية ذلك أنها تملك شروط استيفاء تتحدد عن طريق مضمون هذه الخبرة بالمعنى نفسه القائل إن الحالات القصدية لها شروط استيفاء تتحدد عن طريق مضمون الحالات. وهذا لا يعني أن الخبرة البصرية والاعتقاد متشابهان في جميع الجوانب، وإنما الصواب أن هناك تشابهات بينهما، وهناك اختلافات بينهما أيضاً، وسوف نشير إليها بعد قليل .

هناك تشابهات بين قصدية الإدراك الحسي البصري والاعتقاد على سبيل المثال، وأبرزها هي[١٢٢]:

١ – مضمون الخبرة البصرية – مثل مضمون الاعتقاد – مكافئ دائماً لقضية كاملة .

٢ – الإدراك الحسي البصري يملك دائماً اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم، وهو في ذلك يشبه الاعتقاد ويختلف عن الرغبة والقصد .

٣ – الخبرات البصرية تتحدد وتوصف على نحو مميز في حدود مضمونها القصدي شأنها في ذلك شأن الاعتقادات والرغبات .

ينظر محمد إلى النافذة ويقول: " أرى القطار قد توقف " هنا نجد أن الرؤية تشبه الاعتقاد في كونها حالة قصدية. فالرؤية والاعتقاد قصديان على حد سواء؛ لأننا لا يمكن أن نفهمهما من غير أن نعرف ما يشيران إليه. وهما حالتان عقليتان لهما الصيغة نفسها (س – أن القطار قد توقف). زد على ذلك أن عمليات الإدراك الحسي مثل الرؤية والسمع والشم و التذوق واللمس تقتسم الاعتقاد بأن الأشياء المقصودة بها هي حالات في الواقع. وما يدركه الإنسان أو يعتقد به يعبر عنه لغوياً في حدود المضمون القضوي .

وربما يقع في الظن أن المثال الذي سقناه لا يمثل قضية كاملة، ولا يزيد على أن يكون إشارة إلى شيء ما. ولكن سيرل يؤكد أن ما يخبرنا به محمد هو " أرى القطار قد توقف أمامي جهة اليسار". ومضمون هذه الخبرة الحسية يشبه مضمون الاعتقاد في كونه مكافئاً لقضية كاملة.

وهناك تشابه آخر بين الإدراك الحسي والاعتقاد وهو الاشتراك في اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم. لكي تكون الخبرة البصرية لدى محمد في مثالنا السابق صادقة، لابد من أن تطابق العالم كما يوجد بالفعل ؛ وكذلك الحال لكي تكون الاعتقادات صادقة، لا بد من أن تطابق العالم كما يوجد .

وإلى جانب وجود التشابهات بين الإدراك الحسي والحالات القصدية الأخرى مثل الاعتقاد، هناك اختلافات عديدة بينهما، وهي:

١ - يشترط الإدراك الحسي أن الشيء المدرك لابد من أن يكون موجوداً، بينما لا يشترط الاعتقاد أن ما يعتقد به لابد من أن يكون موجوداً .

٢ - يتطلب الإدراك الحسي وجود علاقة سببية بين الشيء المدرك وعملية الإدراك، أو قل بعبارة أخرى إن الشيء المدرك يسبب خبرة الإدراك الحسي .

٣ - الإدراك الحسي حادثة عقلية واعية بينما الاعتقاد ليس في حاجة إلى أن يكون واعياً .

الاختلاف الأول بين الإدراك الحسي والاعتقاد هو أن الإدراك الحسي يقتضي أن ما ندركه لابد من أن يوجد لكي ندركه حقاً. وهذه الفكرة لها بعد منطقي لغوي يتعلق بكيفية عمل لغتنا. إذا قلت "أنا أرى أسداً أمامي" بينما كان الذي يوجد بالفعل كلب ضخم، فيجب عليّ أن أتراجع عن زعمي وأقول:" معذرة، ظننت أنني رأيت أسداً ". وليس الحال هكذا مع الاعتقاد. على الرغم من أن الاعتقاد له شروط استيفاء، ويوصف بأنه صادق أو كاذب، فإننا نستطيع الاعتقاد في أشياء لا توجد وجوداً مادياً. إذن لكي ترى سيارة حمراء لا بد من أن توجد بالفعل سيارة حمراء. أما إذا كانت لا توجد، فربما تظن أنك تراها، وربما تهذي، وربما يبدو لك الشيء كذلك، ومن هنا تأتي صيغة الحذر المعبرة عن الخبرة البصرية " يبدو لي أنني أرى سيارة حمراء".

زد على ذلك أن سيرل يسعى إلى البرهنة على وجود علاقة سببية بين الشيء

المرئي وعملية الرؤية. وهنا يأتي الاختلاف الثاني بين الإدراك الحسي والاعتقاد؛ ذلك أن الاعتقاد لا يتطلب أن الشيء المعتقد به يسبب الحالة القصدية للاعتقاد. أما في حالة الخبرة البصرية مثل رؤية السيارة الحمراء، فلا يكفي أن توجد سيارة حمراء لكي أراها، وإنما لا بد أيضاً من أن تؤثر في هذه السيارة بطريقة أو بأخرى، أي توجد علاقة سببية بين السيارة وبيني .

إذا كانت السيارة في "جراجك" المغلق، فلا أستطيع أن أراها ؛ لأن جدران "الجراج" تمنع التفاعل السببي، ولن يصل الضوء المنعكس من السيارة إلى عيني أبداً. وإذا أدرت محرك السيارة، فربما أسمع صوت المحرك (وفي هذه الحالة، فإن العلاقة السببية بين السيارة، أو محرك السيارة، وبيني تكون عن طريق أذني) ولكنني لا أرى السيارة[١٢٣].

وخبرة الإدراك الحسي بوجود سيارة حمراء أمامي لها شرطان للاستيفاء:

الأول وجود سيارة حمراء أمامي، ومن ثم نحدد المضمون القصدي للخبرة البصرية على النحو الآتي:

لدي خبرة بصرية (هناك سيارة حمراء أمامي). والشرط الثاني هو هناك سيارة حمراء أمامي سببت الخبرة البصرية الحالية، ونعبر عن هذا الشرط في الصيغة الآتية:

لدي خبرة بصرية (هناك سيارة حمراء أمامي، ووجود سيارة حمراء أمامي سبب هذه الخبرة البصرية). ويترتب على الشرط الثاني نتيجة مفادها أن الإدراك الحسي له نوع خاص من شرط الاستيفاء الذي يجوز أن نصفه على أنه" إشاري ذاتي على نحو سببي". وعلى هذا النحو، هناك عنصر الإشارة الذاتية في المضمون القصدي للحالة البصرية:

يشير المضمون إلى الخبرة البصرية ذاتها. ويجوز الإخلال بهذا الشرط للإشارة الذاتية، على سبيل المثال، في الحالة التي يغرس فيها العالم أقطاباً

كهربائية في مخي، وتنتج مظهراً زائفاً حياً للواقع. في مثل هذه الحالة، ربما أكون في حالة مماثلة للحالة العادية التي أرى فيها سيارة حمراء، ولكن ما دمت أعرف أن الخبرة تسببها الأقطاب الكهربائية ولا تسببها واقعة أن هناك سيارة حمراء أمامي، فلا أكون في الحالة القصدية نفسها التي أكون فيها عندما أرى سيارة حمراء بالفعل، والسبب في ذلك هو أن الإشارة الذاتية مفقودة. ومع ذلك إذا نسيت أن خبرتي تسببها الأقطاب الكهربائية، وحسبت أن واقعي الفعلي هو الواقع، فمن الممكن أن أكون في الحالة القصدية نفسها التي يكون فيها الشخص الذي يرى بالفعل سيارة حمراء. والاختلاف بيننا إذن هو أن حالتي القصدية ليست مستوفاة، على حيث تكون حالته القصدية مستوفاة[١٢٤].

وعلى الرغم من أهمية العلاقة السببية بين الشيء المدرك والذات المدركة، فإن مجرد التفاعل السببي لا يكون كافياً بالتأكيد. هناك أشياء كثيرة تؤثر فيّ ولإدراكها أبداً. ولا أجد نفسي مضطراً إلى رؤية شجرة اللبلاب السام لأنها أثرت فيّ. أنا أعرف أن هذه الشجرة توجد في الحقل الذي تنزهت فيه بالأمس، ولكن ليس لأنني رأيتها. وأعرف أنها هناك اليوم وأدرك الآثار – وهي الطفح الجلدي المروع – الذي تركته على جسمي. وهنا تختلف الآراء، ولكن يبدو من المأمون القول إن الإدراك الحسي للشيء بالنسبة للكائنات البشرية السوية يتطلب أن يكون التأثير خبرة واعية conscious experience من نوع ما[١٢٥].

وهنا يتضح الاختلاف الثالث بين الإدراك الحسي والاعتقاد. إن أخص ما تمتاز به عمليات الإدراك الحسي – مثل الخبرات البصرية – هو أنها واعية، على حين أن الاعتقادات والرغبات يمكن أن تحدث بصورة غير واعية. فأنت تستطيع القول بصورة حرفية إن المرء لديه اعتقادات ورغبات بينما يكون مستغرقاً في نوم عميق، ولكن المرء لا يستطيع أن يملك خبرات بصرية من النوع السوي غير المرضي إلا عندما يكون المرء مستيقظاً تماماً وواعياً ؛ لأن الخبرات البصرية هي ذاتها صورة من الوعي .

يقول سيرل: "إن الحالات من قبيل الاعتقادات والرغبات ليست في حاجة إلى أن تكون واعية. ويستطيع الشخص أن يملك اعتقاداً أو رغبة حتى عندما لا يفكر فيها، ويمكن القول بصورة صحيحة إنه يملك هذه الحالات حتى عندما يكون نائماً. ولكن الأنواع البصرية وغيرها من الخبرات الخاصة بالإدراك الحسي هي أحداث عقلية واعية"[١٢٦].

perceptual experiences are conscious mental events.

ويقع التذكر في منزلة وسطى بين الخبرة الحسية والاعتقاد. والتذكر يشبه الخبرة الحسية في أنه يملك الملمح الإشاري الذاتي بشكل سببي. وما لم تسبب التذكر حادثة يكون التذكر خاصاً بها، فلن تكون حالة مستوفاة من التذكر. ويختلف التذكر عن الخبرة البصرية في أن التذكر ليس في حاجة إلى أن يكون واعياً. إذ يمكن القول بصورة حرفية إن المرء يتذكر شيئاً ما بينما يكون نائماً. فالاعتقاد والتذكر والإدراك الحسي حالات لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم، والتذكر والإدراك الحسي لهما اتجاه سببية من العالم إلى العقل

world-to-mind direction of causation .[١٢٧].

٢ - القصدية والفعل:

إذا كان سيرل قد اعتبر أن الإدراك الحسي يمثل صورة من الصور الابتدائية بيولوجياً للقصدية، فإن الفعل يمثل لديه الصورة الأخرى. والحق أن سيرل قدم في كتابه " القصدية " جملة من النظريات الجديدة والمهمة ومن بينها نظريته المبتكرة في الفعل. وتتضمن هذه النظرية نوعين من الدعاوى؛ الأول أنها تقترح أن الفعل نفسه (بدلاً من الاعتقادات والرغبات التي ربما تسهم في وقوع الفعل) له بنية عامة مشتركة لكل الحالات القصدية، وأنه يشترك في بنية انعكاسية سببية مع الإدراك الحسي والتذكر. والنوع الثاني من الدعاوى أن هذه النظرية تفسر الطريقة التي تظل بها الأفعال المنجزة، من دون قصد سابق أفعالاً قصدية[١٢٨]. والهدف

الذي يتوق إليه سيرل هو بيان كيف تنسجم الأفعال في نظريته عن القصدية. وأولى الخطوات لتحقيق هذا الهدف هي الحديث عن المقاصد ما دامت ترتبط بالأفعال ارتباطاً وثيقاً .

يتعذر على المرء أن يفعل فعلاً ما عن غير قصد، سواء كان القصد قبل الفعل أو كان القصد عند الفعل. وهنا يقدم سيرل تمييزاً مهماً بين القصد السابق prior intention والقصد في الفعل intention in action.

١ – القصد السابق هو القصد الذي يتألف قبل أداء الفعل، وفيه يعرف الفاعل ما يقدم على فعله لأنه يملك بالفعل قصداً لأداء هذا الشيء. والصيغة اللغوية للتعبير عن القصد السابق هي

" سوف أفعل أ " أو " أنا ذاهب لفعل أ ".

٢ – القصد في الفعل هو مجرد المضمون القصدي للفعل. وإذا كنا نقول عن القصد السابق إن الفاعل يعمل وفق قصده، أو نقول إنه أنجز قصده، لا نستطيع أن نقول شيئاً كهذا عن القصد في الفعل، والفعل والقصد هنا متلازمان. والصيغة اللغوية للتعبير عن القصد في الفعل هي " أنا أفعل أ ".

يقول سيرل: "هناك حالات يملك فيها الفاعل قصداً لأداء الفعل قبل أداء الفعل نفسه، حيث يعرف، مثلاً، ما يقدم على فعله لأنه يملك بالفعل قصداً لأداء هذا الشيء. ولكن ليست كل المقاصد مثل هذا. هب أنك تسألني: " عندما صدمت هذا الإنسان فجأة، هل كونت أولاً قصداً لصدمه ؟ " وربما يكون جوابي "أنا صدمته وحسب". ولكن حتى في هذه الحالة أنا صدمته بقصد وفعلي تم بقصد صدمه. وأود أن أقول عن هذه الحالة إن القصد كان في الفعل ولم يكن قصداً سابقاً"(١٢٩).

وهناك طريقتان على الأقل لتوضيح التمييز بين القصد السابق والقصد في الفعل. الأولى هي الانتباه إلى أن كثيراً من الأفعال التي يؤديها المرء يؤديها بشكل تلقائي أو عفوي ولا يؤديها بأي قصد سابق لفعل هذه الأشياء. هب أنني أجلس في

حجرتي وحيداً أتأمل مشكلة من مشكلات حياتي، وفجأة أراني أنهض وأذرع الحجرة جيئة وذهاباً. إن نهوضي وسيري في الحجرة هي أفعال قصدية ما في ذلك شك، ولكن فعلي لها لم يتطلب قصداً سابقاً عليها لكي أنجزها. وهذا يعني أن إنجازي لهذه الأفعال يشبه إنجازي لأفعال كثيرة في أنني أنجزها وحسب.

والطريقة الثانية لإدراك التمييز بين القصد في الفعل والقصد السابق هي الانتباه إلى أنه حتى في الحالات التي أملك فيها قصداً سابقاً لأداء فعل ما، سوف توجد بصورة عادية مجموعة كاملة من الأفعال المساعدة أو الفرعية التي لم أتمثلها في القصد السابق، ولكنها أنجزت مع ذلك إنجازاً قصدياً. خذ مثلاً على ذلك. هب أنني أملك قصداً سابقاً للقيادة إلى مكتبي. وهب أنني في أثناء إنجازي لهذا القصد السابق أغير ناقل الحركة من السرعة الثانية إلى السرعة الثالثة. والآن أنا لم أكون قصداً سابقاً للانتقال من السرعة الثانية إلى الثالثة، وعندما كونت قصدي للقيادة إلى مكتبي لم ألق بالاً إلى تغيير السرعة ولم أعره اهتماماً. ومع ذلك فإن فعلي لنقل السرعة كان قصدياً. وفي مثل هذه الحالة أملك قصداً في الفعل لتغيير السرعة، ولكن لا أملك قصداً سابقاً لكي أفعل هكذا[١٣٠].

يقول سيرل: " كل الأفعال ذات مقاصد في الفعل ولكن ليست كل الأفعال القصدية ذات مقاصد سابقة. أستطيع أن أفعل شيئاً ما على نحو قصدي من غير أن أكون قصداً سابقاً لفعله، وأستطيع أن أملك قصداً سابقاً لفعل شيء ما، وعلى الرغم من هذا لا أفعل بمقتضى هذا القصد. ومع ذلك، في الحالات التي يفعل فيها الفاعل وفقاً لقصده السابق، لابد من أن توجد علاقة وثيقة بين القصد السابق والقصد في الفعل "[١٣١].

والفعل حادثة عقلية شأنه في ذلك شأن الإدراك الحسي والتذكر. ويمكن تحليل الفعل مثلما يمكن تحليل الإدراك الحسي في حدود عائلة المفاهيم المتعلقة بالقصدية مثل شروط الاستيفاء واتجاه المطابقة واتجاه السببية.

ويمكن أيضاً رصد التشابهات والاختلافات بين الفعل والإدراك الحسي فيما يتعلق بهذه المفاهيم .

وإذا نظرنا إلى التشابهات بين قصدية الفعل وقصدية الإدراك الحسي، وجدنا سيرل يقرر التشابه الأول على النحو الآتي:" المقاصد السابقة والمقاصد في الفعل معاً ذاتية الإشارة على نحو سببي بالمعنى نفسه الذي تكون به خبرات الإدراك الحسي وحالات التذكر ذاتية الإشارة على نحو سببي. وهذا يعني أنها مثل خبرات الإدراك الحسي وحالات التذكر تتطلب شروط استيفائها أن الحالات القصدية ذاتها تقوم في علاقات سببية معينة مع بقية شروط استيفائها "(١٣٢).

في حالة الإدراك الحسي، نجد أن جزءاً من شروط الاستيفاء هو أن ما يتم إدراكه يسبب الإدراك الحسي. ويؤدي القصد دوراً مماثلاً في حالة الفعل. لكي يكون الفعل من نوع معين فعلاً وليس مجرد حركة جسدية، لا بد من أن يكون نتيجة لقصد سابق، بالإضافة إلى القصد في الفعل، أو نتيجة للقصد في الفعل وحده. إذا أراد الطالب مثلاً أن يرفع ذراعه ليسأل أستاذه سؤالاً، ولكن ذراعه تحركت لأعلى في لحظة لاحقة (كما لو كان قد حركها) لأنه يعاني تقلصاً عضلياً، فإنه لم ينجز فعلاً في هذه الحالة .

وانظر معي إلى الحالات التي ذكرها بنفيلد في كتابه المهم "لغز العقل": " عندما أدفع مريضاً واعياً لتحريك يده عن طريق وضع القطب الكهربائي على القشرة الحركية من دماغه، وغالباً ما أسأله عن ذلك، فيأتي رده بشكل ثابت: "أنا لم أفعل ذلك. أنت الذي فعلته" وعندما أدفع مريضاً إلى النطق، تراه يقول: «أنا لم أحدث هذا الصوت. أنت الذي استخرجته مني"(١٣٣). وفي مثل هذه الحالات نملك حركات جسدية ولا نملك عناصر قصدية، ومن ثم لا نملك أفعالاً. والفعل في تعريف سيرل " هو أي حادثة مركبة أو حالة تتضمن ظهور القصد في الفعل "(١٣٤).

والتشابه الثاني بين قصدية الفعل وقصدية الإدراك الحسي هو أن خبرة الفعل تشبه خبرة الإدراك الحسي في كونها حادثة عقلية واعية بصور نموذجية. " ولكن القصد السابق – على خلاف القصد في الفعل – لا يحتاج إلى خبرة واعية. وكما هو الحال مع التذكر، يمكن القول إن الإنسان المستغرق في نوم عميق يملك مقاصد سابقة "[١٣٥].

وبالإضافة إلى التشابهات بين قصدية الفعل وقصدية الإدراك الحسي، هناك اختلافات بينهما تأتي في جانبين هما اتجاه المطابقة واتجاه السببية. اتجاه المطابقة لخبرة الفعل هو من العالم إلى العقل، على حين كان في حالة الإدراك الحسي من العقل إلى العالم. واتجاه السببية لخبرة الفعل من العقل إلى العالم؛ أي أن الخبرة تسبب الحركات الجسدية، على حين كان في حالة الإدراك الحسي من العالم إلى العقل. إن اتجاه المطابقة في خبرة الفعل يكون من العالم إلى العقل لأن قصدي (في الفعل أو قصدي السابق) لا يتحقق تحققاً تاماً إلا إذا تغير العالم بحيث يضاهي مضمون القصد .

وإذا جمعنا عناصر نظرية سيرل في قصدية الفعل جنباً إلى جنب، حصلنا على الصورة الآتية: عندما يملك محمد قصداً سابقاً للذهاب إلى الجامعة فإنه يعي قصده. وكونه واعياً يعني أنه يعرف ما يجعل قصده متحققاً تحققاً ناجحاً. وعندما يصل إلى الجامعة فإنه يعرف أنه قد حقق قصده إذا تسبب القصد السابق في امتلاك القصد في الفعل، والقصد في الفعل يؤدي أيضاً دوراً سببياً في بلوغه الجامعة. ويستطيع المرء أن يضيف أن قصده السابق، وبعد ذلك قصده في الفعل، له اتجاه مطابقة حيث يتم إعداد العالم ليضاهي قصده[١٣٦].

قلنا إن القصدية هي قدرة العقل على تمثيل الأشياء وحالات الواقع في العالم. وهذا يعني أن العقل في اتصال مستمر مع العالم من خلال الحالات القصدية. وتتبع العلاقات السببية هو سمة تميز الحالات القصدية، سواء كانت حالات إرادية volitive states مثل المقاصد أو حالات معرفية cognitive states مثل

الإدراك الحسي والتذكر . يقول سيرل: " إن عقولنا في اتصال سببي مطرد مع الأشياء، عندما نرى الأشياء، فإن الموضوعات التي نراها تسبب خبراتنا البصرية بها. وعندما نتذكر الأحداث التي وقعت لنا في الماضي، فإن هذه الأحداث الماضية تسبب ذكرياتنا الحالية. وعندما نقصد تحريك أجسامنا، فإن هذه المقاصد تسبب الحركات الجسدية. وفي كل حالة نجد العنصر السببي والقصدي على حد سواء. والأمر الأساسي لعمل القصدية، والأساسي بالفعل لبقائنا في العالم هو أن القدرة التمثيلية للعقل والعلاقات السببية بالعالم لابد من أن يتشابكا بطريقة نسقية معينة. والصورة التي يعملان بها هي " السببية القصدية " intentional causation "[١٣٧].

الفصل السادس

خلفية القصدية

لا يزال هناك في نظرية سيرل جانب مهم يتمثل في فكرتين هما الشبكة network والخلفية background. إن حالاتنا القصدية لا تعمل منفصلة وفي معزل بعضها عن بعض ولا تتآلف فرادى، وإنما تعمل في شبكة كلية مترابطة الأجزاء. فكل حالة قصدية تتطلب مجموعة كبيرة من الحالات القصدية الأخرى لكي تؤدي دورها في حياة المرء العقلية؛ بمعنى أن المرء لكي يملك حالة قصدية لابد من أن يملك مجموعة من الحالات القصدية الأخرى. حاول أن تتخيل كائناً يملك حالة قصدية واحدة أو قلة من الحالات القصدية، تجد أن ذلك يعد أمراً مستحيلاً؛ لأن المرء لكي يملك اعتقاداً أو رغبة، يتعين عليه أن يملك شبكة من الاعتقادات والرغبات الأخرى. هب أن شخصاً عربياً مخلصاً لقضية فلسطين، أراد أن يغرس في نفس ابنه الصغير بذور العزة والكرامة، فعلمه جملة تقول: " تأتي حماس في طليعة فصائل المقاومة الفلسطينية"، وكانت هذه الجملة هي أول ما تعلمه الطفل في لغته بعد الكلمات الفرادى. فهل امتلك الطفل حالة قصدية واحدة وهي الاعتقاد بأن حماس تأتي في طليعة فصائل المقاومة الفلسطينية ؟ الجواب لا ؛ لأنه لكي يملك الطفل هذا الاعتقاد، يتعين عليه أن يعرف ما حركة حماس، وما الفصائل الأخرى التي تقاوم الاحتلال في فلسطين، ويعرف شيئاً عن تاريخ الاحتلال، وبطبيعة الحال لا يعرف قدراً ملائماً عن هذه الأمور، ولذلك لا يمتلك هذه الحالة القصدية إلا إذا تطورت شبكة حالاته القصدية تطوراً يكفي لتأييدها .

خذ مثلاً آخر. تخيل شخصاً راوده الأمل في الحصول على منصب ما، وأراد أن يكون نقيباً للأطباء في بلده. يجب عليه في البداية أن يعبر عن رغبته تعبيراً



لغوياً، ويرشح نفسه أمام النقابة التي ينتمي إليها. ولكننا – بما في ذلك هذا الشخص نفسه – لا نفهم ما يقوله أو يفكر فيه إلا إذا افترضنا أن هناك نقابة للأطباء في بلده، وأنه طبيب، وعضو في هذه النقابة، وأن عملية الترشيح تأتي في مكانها الصحيح. وأن هناك قواعد أو قوانين تخبرنا بأن الملائم له أن يرشح نفسه لهذا المنصب في هذا الوقت. وأن هذا الشخص جدير بالترشيح، ونحو ذلك. ومن غير هذه الشبكة من الاعتقادات والحالات القصدية، فإن تعبير هذا الشخص عن رغبته في الترشيح لشغل هذا المنصب سيكون ضرباً من اللغو الفارغ .

إن وجود الشبكة ليس مقصوراً على أوضاع اجتماعية ومؤسسية مثل الترشيح لمنصب سياسي أو الزواج أو توقيع العقود، وإنما الدعاوى العلمية والمتعلقة بالملاحظ أيضاً تكتسب معناها في شبكة. فالقول إن" درجة حرارته ٩٨,٦ فهرنهايتي"، ليس مجرد اعتقاد أو دعوى منعزلة. وإنما هو اعتقاد مطمور في معرفتنا بسلوك الزئبق تحت ظروف مختلفة من درجة الحرارة وفهمنا لما تعنيه درجة الحرارة، وكيف نأخذ درجة حرارة الإنسان الحي، وعمليات الجسم الإنساني، ونحو ذلك. الشبكة، إذن، تتألف من عدد غير محدود تقريباً من الحالات أو الدعاوى القصدية التي تجعل الحالات العقلية الفردية متداخلة بعضها مع بعض، ومن ثم تمنحها المعنى، وهذا يعني أنه عندما تكون هذه الحالات أو الدعاوى متداخلة تداخلاً ملائماً، نستطيع أن نحدد شروط استيفائها أو نجاحها[١٣٨].

وترتكز شبه الحالات القصدية على فئة من القدرات والميول والمهارات والافتراضات المسبقة المسلم بصحتها، والاستعدادات التي تمكن المرء من التأثير الواقعي في العالم والتعامل معه بنجاح. ويسمى سيرل هذه الفئة من القدرات والميول والمهارات باسم "الخلفية". والخلفية هي فئة من القدرات العقلية غير التمثيلية التي تسمح للعقل أن يمثل العالم .

يقول سيرل: " الخلفية هي فئة من القدرات غير التمثيلية التي تمكن حدوث كل تمثيل. والحالات القصدية تملك فقط شروط الاستيفاء التي تملكها، ومن ثم تكون فقط الحالات التي تكونها، مقابل خلفية من القدرات التي ليست لها بذاتها حالات قصدية. ولكي أستطيع الآن امتلاك الحالات القصدية التي أمتلكها، لابد لي من امتلاك أنواع معينة من معرفة كيف know-how : لا بد من أن أعرف كيف توجد الأشياء، ولابد من أن أعرف كيف تعمل الأشياء. ولكن أنواع (معرفة كيف) موضوع البحث ليست – في هذه الحالات – صوراً من (معرفة أن) "(١٣٩).

ولعل أفضل الطرق و أيسرها لبيان كيف أن كل حالاتنا القصدية تحدد شروط استيفائها مقابل معرفة كيف، هي أن نأخذ مثالاً لحالة قصدية وننظر في الأشياء الأخرى التي يجب علينا التسليم بصحتها لكي تعمل هذه الحالة بنجاح. والآن لدى قصد الذهاب إلى المكتبة واستعارة أحدث الكتب التي ألفت في موضوع معين، وشراء أحدث الكتب التي ألفها فيلسوف بعينه عن طريق الإنترنت. وهذا القصد الذي يبدو بسيطاً في ظاهر الأمر يفترض مسبقاً خلفية تتألف من مجموعة كبيرة من الاعتقادات والرغبات والمهارات. على سبيل المثال، أرغب في مجموعة معينة من الكتب في موضوع دون آخر، وعن فيلسوف دون غيره، وأعتقد أن مكتبة بعينها هي التي تقتني هذه الكتب الجديدة، وأعتقد أيضاً أن شركة معينة لبيع الكتب على الإنترنت أقل سعراً من الشركات الأخرى، وأنها مضمونة أكثر من غيرها. وأعرف كيف أدخل إليها عن طريق كلمة السر وكيف أتعامل مع نظامها. وربما تعجب إذا قلت لك إنني أسلم بداية أنها شركة لبيع الكتب وليس لبيع الأدوات الكهربائية أو الملابس، وأنني لابد من أن أملك قدرة على الكتابة على لوحة المفاتيح، وفهم الرموز التي تظهر على الشاشة. ومن غير هذه المهارات والرغبات، يبدو قصدي للذهاب إلى المكتبة لاقتناء أحدث الكتب وشرائها غير معقول .

وتؤلف الخلفية سطحاً بينياً يقوم بين الحالات القصدية والعالم، ويحدد

الطريقة التي تتأثر بها حالاتنا القصدية تأثراً سببياً بالعالم، والطريقة التي تؤثر بها هذه الحالات القصدية في العالم تأثيراً سببياً. وفي حالة الإدراك الحسي، تسمح لنا قدراتنا الخلفية بالإحساس بالعالم بصور كثيرة مختلفة، وتؤلف قدراتنا الخلفية حالاتنا القصدية على هذا الأساس، بينما في حالة الفعل، تسمح قدراتنا الخلفية بالتفاوض مع العالم الخارجي في كل صوره المتنوعة من أجل استيفاء مقاصدنا ورغباتنا.(١٤٠)

وبعض عناصر الخلفية يكون مشتركاً بين جميع الثقافات، وبعضها الآخر يختلف من ثقافة إلى أخرى. ولذلك يقسم سيرل الخلفية إلى قسمين:

١ - الخلفية العميقة deep background .

٢ - الخلفية المحلية local background .

وتنطوي الخلفية العميقة على المهارات والقدرات المشتركة لكل الثقافات. فنحن جميعاً نمشي في وضع عمودي، وإذا نظرنا إلى الأشياء فتحنا أعيننا، وإذا أكلنا وضعنا الطعام في أفواهنا. وفي ذلك يقول سيرل: نحن نحتاج إلى أن نميز ما يجوز أن نسميه (الخلفية العميقة) التي سوف تتضمن على الأقل جميع تلك القدرات الخلفية المشتركة بين جميع الكائنات البشرية السوية بمقتضى تركيبها البيولوجي ؛ قدرات من قبيل المشي والأكل والفهم والملاحظة والتمييز، والموقف العقلي قبل القصدي الذي يأخذ بعين الاعتبار صلابة الأشياء، والوجود المستقل للموضوعات والناس الآخرين - أقول نحن نحتاج إلى أن نميز هذه الخلفية العميقة مما يجوز أن نسميه " الخلفية المحلية " أو " الممارسات الثقافية المحلية ".(١٤١)

وتتضمن الخلفية المحلية المهارات التي نتعلمها كجزء من تعلم الحياة في ثقافتنا الخاصة. على سبيل المثال، في ثقافتنا العربية الإسلامية، نحن نأكل لحم الأبقار والأغنام مثلاً، ولا نأكل لحم الخنزير، ونأكل باليد اليمنى وليس باليد اليسرى، ونسمي الله قبل الأكل. وهنا نجد أن ما يطيب لنا من طعام

وطريقة تناوله ربما لا يطيب لغيرنا. وما يروق لغيرنا ربما يكون محرماً علينا. وتختلف الثقافات في هذه المسائل اختلافاً بعيداً. وعلى الرغم من محاولة التمييز بين الخلفية العميقة والخلفية المحلية، لا يوجد حد فاصل بينهما؛ وسر ذلك أن الممارسة الثقافية المحلية ربما تصير أمراً مشتركاً بين جميع الثقافات ذات يوم. ولست أريد أن أخوض هنا في أمر العولمة والخصوصية الثقافية .

وفرض الخلفية الذي ينطوي الآن على فكرة الشبكة يشكل دعوى تتألف من العناصر الآتية[١٤٢]:

١ – الحالات القصدية لا تعمل على نحو مستقل، ولا تحدد شروط استيفائها في معزل .

٢ – كل حالة قصدية تتطلب لعملها شبكة من الحالات القصدية الأخرى، وتتحدد شروط الاستيفاء بالنسبة للشبكة فقط .

٣ – حتى الشبكة ليست كافية. فالشبكة لا تعمل إلا بالنسبة لفئة من القدرات الخلفية .

٤ – هذه القدرات الخلفية ليست حالات قصدية ولا يمكن معالجتها على أنها حالات قصدية أو جزء من مضمون أية حالة قصدية معينة .

٥ – المحتوى القصدي الواحد يمكن أن يحدد شروطاً مختلفة للاستيفاء (مثل شروط الصدق) بالنسبة لخلفيات مختلفة، ولا يحدد شيئاً بالنسبة لبعض الخلفيات .

وقدم سيرل بعض الحجج على وجود القدرات الخلفية وأهميتها في غير موضع من كتاباته، لعل أبرزها مقال "المعنى الحرفي" عام ١٩٧٨، ومقال "خلفية المعنى" عام ١٩٨٠، وكتاب "القصدية" عام ١٩٨٣، ومقال "القصدية الجمعية والفعل" عام ١٩٩٠. وقدم توضيحاً ودفاعاً عنها ضد بعض الانتقادات الموجهة إليها في مقال "رد: خلفية القصدية والفعل" عام ١٩٩١[١٤٣].

وحسبنا أن نشير إلى حجة واحدة أراد بها سيرل إثبات أن القدرات الخلفية

فعالة ومؤثرة في فهمنا للمعنى الحرفي لجمل معينة. وهاك هي الحجة. تأمل الأوامر الآتية:

١ - اقطع العشب .

٢ - اقطع الكعكة .

٣ - اقطع القماش.

٤ - اقطع جلدك .

تجد أن الجملة تتضمن ظهوراً حرفياً للفعل " اقطع" ولكننا نحتاج إلى تفسير هذا الفعل تفسيراً مختلفاً في كل جملة. والحاجة إلى هذه التفسيرات المختلفة توضحها الحقيقة القائلة إنك لا تفهم الأوامر فهماً صحيحاً إذا قلت لك "اقطع العشب" ثم اندفعت إلى الخارج وطعنته بسكين، أو إذا قلت لك "اقطع الكعكة" وأدرت عليها ماكينة قص العشب. والسبب في أننا نفهم كل أمر من هذه الأوامر فهماً ملائماً هو أننا نملك خبرة بكل نوع من أنواع القطع، وتتجسد هذه الخبرة في قدراتنا، وإن شئت قل إننا نفسر هذه الجمل تفسيراً مختلفاً وملائماً في كل حالة؛ "لأن كل جملة تفسر مقابل خلفية من القدرات البشرية (قدرات على المشاركة في ممارسات معينة، ومعرفة كيف، وطرق عمل الأشياء، ونحو ذلك)، وهذه القدرات سوف تثبت أو تحدد التفسيرات المختلفة، حتى ولو ظل المعنى الحرفي للتعبير ثابتاً "(١٤٤).

وإذا شئنا أن ندرك أهمية هذه الحجة، فلابد من أن ننظر في تقريرنا المعياري عن اللغة والمعنى. معنى الجملة يتكون من معاني كلماتها المكونة وترتيب هذه الكلمات في الجملة. وعلى هذا النحو نفهم الجملة "محمد يحب فاطمة" بطريقة مختلفة عن فهم الجملة " فاطمة تحب محمداً " بسبب تطبيق مبدأ التكوين. زد على ذلك أننا نستطيع فهم الجمل على الإطلاق؛ لأنها مكونة من عناصر، وهذه العناصر تتحدد معانيها عن طريق المواضعة اللغوية. وتستطيع أن تقول إذن إن مبدأ التكوين وفكرة المعنى الحرفي للكلمات ضروريان لأي تقرير متماسك

عن اللغة. وعلى الرغم من أنهما ضروريان لتقرير اللغة، فإنهما غير كافيين؛ إذ بالإضافة إليهما نحتاج إلى التسليم بفرض الخلفية .

ويطرح سيرل سؤالاً ليتيح لنفسه فرصة الإجابة عنه، وهو: هل الخلفية ذاتها تتألف من حالات قصدية ؟ والجواب هو: الخلفية جزء مما يسمح لحالاتنا العقلية أن تملك قصدية. ولكن الخلفية ذاتها لا تتألف من حالات قصدية. " كشرط مسبق للقصدية، تكون الخلفية محجوبة عن القصدية مثلما تكون العين التي ترى محجوبة عن ذاتها "[١٤٥].

وحجة سيرل في أن الخلفية لا يمكن بذاتها أن تكون قصدية هي " إذا كان التمثيل القصدي يفترض مسبقاً خلفية، فإن الخلفية لا يمكن بذاتها أن تتوقف على تمثيلات من غير أن تحدث تراجعاً لانهائياً "[١٤٦]. وهذا التراجع يجسده السؤال: ما الذي يجعل الخلفية قصدية ؟ والنقطة الحاسمة في فهم القصدية هي إدراك أن المرء يستطيع التزام صدق قضية من غير امتلاك أية حالة قصدية تتعلق بهذه القضية. على سبيل المثال، أستطيع التزام القضية القائلة: "هذا الباب صلب" من غير أن أمتلك اعتقاداً أو اقتناعاً بها. ومعنى التزام صدق قضية مثل "هذا الكرسي متين" هو أننا لا نستطيع إنكار هذه القضية بالانسجام مع سلوكنا.[١٤٧] ولكنني أختلف مع سيرل في هذه النقطة؛ لأن التزام صدق قضية يتطلب موقفاً عقلياً أو قصدياً تجاه هذه القضية مثل الاعتقاد بها أو التمسك بها، وهذا يعني أن الخلفية تكون قصدية بصورة أو بأخرى.



الفصل السابع
العلاقة بين القصدية والوعي

١ - مفهوم الوعي:

تتألف صورة الحياة العقلية لدى الإنسان من عدة ملامح، أبرزها بلا نزاع الوعي والقصدية. والقصدية كما أسلفنا، هي قدرة العقل على الاتجاه نحو الأشياء وتمثيلها. أما الوعي فهو أكثر جوانب حياتنا العقلية ألفة لنا، ولكن إذا شئنا أن نعرفه أو نصفه فسوف تأخذنا الحيرة من كل جانب. ربما لا نجد صعوبة في حياتنا اليومية عند استعمال فكرة الوعي ؛ فالطبيب يسأل عما إذا كان الشخص قد فقد وعيه بعد الحادثة، والمعلم يسأل الطالب هل أنت واع ومدرك تماماً لما أقول؟ ولكن الصعوبة تظهر عندما نطرح السؤال: ما الوعي ؟ نحن نستعمل الأعداد في حياتنا فنجمعها ونطرحها، ولكن إذا سألنا سائل: ما العدد ؟ ربما وجدنا صعوبة في الجواب. وكذلك الحال مع الوعي ؛ إننا ننسب الوعي إلى الناس الأسوياء وإلى كثير من الحيوانات، ولا ننسبه إلى الأحجار مثلاً. وننسب الوعي أيضاً إلى حالات العقل ولا ننسبه إلى حالات المادة. فالناس واعون، وإحساساتهم ومشاعرهم واعية أيضاً. ونحن نعي الأشياء مثل القلم الذي أكتب به، ونعي الحوادث مثل تطاير الأوراق من أمامي، ونعي الخصائص مثل لون الأوراق. ونعي الحقائق مثل أن اليوم هو الجمعة. وعندما نصف الرغبات والمخاوف والخبرات بأنها واعية، فإننا لا ننسب الوعي إلى الكائن، وإنما ننسبه إلى حالة أو عملية لدى هذا الكائن .

ولذلك فإني أحذو هنا حذو روزنتال في مقاله "نظرية في الوعي"[١٤٨] وأرى ضرورة التمييز بين استعمالين لمفهوم الوعي؛ الأول هو "وعي الكائن" creature consciousness، وينطبق هذا الاستعمال على الكائنات التي تملك

الوعي وتفقده وتسترده. والثاني هو "وعي الحالة" state consciousness، وينطبق هذا الاستعمال على الحالات والعمليات والحوادث والمواقف التي يقال إنها واعية أو غير واعية .

أولاً – وعي الكائن الحي:

إذا نظرنا إلى وعي الكائن الحي، وجدنا أنه يفهم بمجموعة متنوعة من المعاني هي:

١ – **الإحساس**: الكائن الحي الواعي هو الكائن الحساس المؤهل للإحساس بالعالم الخارجي الذي يعيش فيه والاستجابة له استجابة ملائمة.

٢ – **اليقظة**: إن مجرد امتلاك القدرة على الإحساس بالعالم والتفاعل معه لا يظهر وعي الكائن، ولذلك لابد من أن يمارس الكائن هذه القدرة بالفعل. ومن هنا يتجلى الوعي في اليقظة والنشاط ويتلاشى الوعي عند النوم أو في حالات السبات والغيبوبة .

٣ – **الوعي الذاتي self-consciousness** : عندما ننسب الوعي إلى الكائنات الواعية، فهذا لا يعني أنها مدركة فقط، وإنما يعني أنها مدركة لكونها مدركة، أو قل إنها عندما تكون واعية تدرك أنها واعية. ويجوز فهم فكرة الوعي الذاتي بمعنيين مختلفين: المعنى القوي مؤداه أن الوعي الذاتي يتضمن الإدراك المفهومي الواضح. وفي هذا المعنى لا ينسب الوعي الذاتي إلى الأطفال الصغار ولا ينسب أيضاً إلى كثير من الكائنات غير البشرية. والمعنى الضعيف مؤداه أن الوعي الذاتي ربما يتحقق بصورة ضمنية ابتدائية من الوعي. وفي هذا المعنى سوف توصف كائنات غير لغوية على أنها واعية ذاتياً .

والرأي عند سيرل أن فكرة الوعي الذاتي هي خطأ توارثه الفلاسفة منذ ديكارت عندما تصوروا أن السمة التي تميز الحالات العقلية الواعية هي أن تكون واعية بذاتها، وهذا غير صحيح. لأن الإنسان عندما يفكر في

شيء ما، فإنه يفكر فيه ببساطة، ولا يفكر في أنه يفكر. ومن الخطأ القول إن "كل" الحالات الواعية لابد من أن تملك وعياً من المستوى الثاني لدى صاحب الحالة الواعية[١٤٩].

٤ - **ما يبدو what it is like** : اقترح توماس ناجل Thomas Nagel (١٩٢٧ -) في مقالته" ما الذي يبدو بحيث يكون خفاشاً ؟" معياراً مشهوراً هو "ما يبدو"، وأراد به أن يقدم فكرة ذاتية وطريقة للتمييز بين الكائنات الحية الواعية وغير الواعية. ومؤدى هذه الطريقة أن الكائن الحي يكون واعياً عندما يوجد شيء ما بحيث يكون هذا الكائن[١٥٠]. فلا يوجد شيء ما يبدو بحيث يكون كرسياً، ولكن شيئاً ما يبدو بحيث يكون إنساناً أو خفاشاً إذا استعملنا مثال ناجل. ويمكن نقل فكرة "ما يبدو" إلى وعي الحالة أيضاً. هناك شيء ما يبدو بحيث تكون له رائحة السمك المشوي. وهناك شيء ما يبدو بحيث يكون له طعم الآيس كريم بالمانجو. وهذا يعني أن هناك شيئاً ما يبدو بحيث يكون في هذه الحالات العقلية أي حالة الشم أو التذوق .

ثانياً - وعي الحالة:

ويفهم وعي الحالة بمجموعة متنوعة من المعاني هي:

١ - الحالات التي يكون المرء مدركاً لها :

اقترح روزنتال أن الحالة العقلية الواعية هي ببساطة حالة عقلية يدرك المرء أنه يعيش فيها. والحالات العقلية بهذا المعنى تجسد فكرة ما بعد القصدية meta - intentionality ما دامت تشترط أن تكون الحالات العقلية هي ذاتها حول حالات عقلية. وتبعاً لذلك فإن امتلاك الإنسان لرغبة واعية في تناول كوب من عصير المانجو هو امتلاك هذه الرغبة. زد على ذلك أن يكون المرء مدركاً مباشرة أن لديه هذه الرغبة. وفي هذا الإطار تكون الحالات غير الواعية حالات نملكها من غير أن ندرك أننا نملكها.

٢ – الحالات الكيفية:

يمكن النظر إلى الحالة الواعية بطريقة مختلفة عن الطريقة السابقة، وذلك عندما نعتبرها حالة واعية فقط إذا كانت تملك أو تتضمن خصائص كيفية من النوع المعروف باسم الكيفيات qualia (والمفرد كيفية quale) أو مشاعر حسية. فالإدراك البصري لاخضرار العشب في الحديقة يعد حالة عقلية واعية لأنه يتضمن كيفية حسية، وهي الإحساس باللون .

٣ – الحالات الظاهرية phenomenal states :

ينظر أحياناً إلى الكيفيات على أنها خصائص ظاهرية، وينظر إلى الوعي المرتبط بها على أنه وعي ظاهري phenomenal consciousness. ولكن مصطلح الوعي الظاهري أوسع في دلالته من الكيفيات الحسية؛ إذ ينطبق على البنية الشاملة للخبرة الواعية التي تتضمن التنظيم الزماني والمكاني المفهومي لخبرتنا بالعالم وإدراكنا لأنفسنا. ومن ثم يجب التمييز بين مفهوم الوعي الظاهري ومفهوم الوعي الكيفي، على الرغم مما بينهما من تداخل .

وفي إطار وعي الحالة، يقول سيرل: " يدل الوعي على حالات الإحساس sentience والإدراك awareness التي تبدأ بصورة نموذجية عندما نستيقظ من نوم بلا أحلام وتستمر حتى نذهب إلى النوم مرة أخرى أو نقع في سبات (أو غيبوبة) أو نموت أو نصبح (غير واعين) بطريقة أخرى"[١٥١]. ولا ينكر سيرل أن الأحلام صورة من الوعي، ولكنه يؤكد وجود اختلاف كيفي بين الأحلام والوعي العادي اليقظ .

ولا يفوت سيرل أن يذكرنا بأن الوعي ظاهرة بيولوجية، وأننا نستطيع أن نتحدث عن قدرة الأمخاخ البشرية والحيوانية على تقديم الوعي بالطريقة نفسها التي تقدم بها النظم البيولوجية الهضم، وأن الوعي تسببه عمليات في المخ[١٥٢]. وإذا كان الوعي جزءاً من العالم البيولوجي، فلا مجال للقول إنه لغز الألغاز وبيت الميتافيزيقا.



٢ - ما العلاقة بين القصدية والوعي ؟

بعد أن وقفنا على معنى القصدية والوعي، يأتي السؤال: ما العلاقة بينهما ؟ أيشتق أحدهما من الآخر، أم يعتمد عليه ؟ أم أنهما جانبان من العقل ينفصل أحدهما عن الآخر تمام الانفصال ؟ جرى النظر إلى القصدية والوعي على أنهما مفهومان مستقلان. ويجوز تسمية هذه النظرة باسم " افتراض الاستقلال " ويمكن صياغة هذا الافتراض في الدعويين الآتيتين[١٥٣]:

١ - القول إن حالة عقلية معينة (ولتكن م) قصدية لا يستلزم أية حقائق تتعلق بالوعي.

٢ - القول إن حالة عقلية معينة (م) واعية لا يستلزم أية حقائق تتعلق بالقصدية.

وافتراض الاستقلال هو ربط لهاتين الدعويين. ولكن تأييد افتراض الاستقلال تضاءل تماماً في السنوات الحالية. وتآكلت الدعوى الثانية بصفة خاصة تآكلاً واضحاً، فقد حاول كثير من الفلاسفة البرهنة على أن الحالة العقلية للشخص لا تكون واعية إلا إذا قدم الشخص بنية قصدية معينة.

وهناك نظريتان، من بين نظريات الوعي الكثيرة، تفندان الدعوى الثانية هما "النظرية التمثيلية في الوعي" representational theory of consciousness و"نظريات المستوى الأعلى في الوعي" higher - order theories of consciousness ولكي ندرك رفضهما للدعوى الثانية، يحسن بنا أن نقدم خلاصة يسيرة ودقيقة لهما.

هناك اقتناع سائد في فلسفة العقل يمثل تقليداً يحظى بقبول واسع مؤداه أن مضامين العقل تنقسم إلى مقولتين واسعتين. فأما الأولى فهي الحالات العقلية القصدية intentional mental states وهي حالات تمثيلية بوضوح، وأمثلتها النموذجية هي الاعتقادات، والرغبات، والمقاصد، والآمال، ونحو ذلك. وأما الثانية فهي الحالات العقلية الظاهرية غير القصدية non- intentional

phenomenal mental states وهي الأحاسيس العقلية غير القصدية. وتشمل الأحاسيس هنا الخبرة الحسية الخالية من المضمون التمثيلي، والآلام، والإحساسات الجسدية الأخرى، والأمزجة، ونحو ذلك.

وفي طليعة أنصار النظرية التمثيلية في الوعي نجد فريد درتسكي Fred Dretske (١٩٣٢ –) في كتابه "تطبيع العقل" Naturalizing the Mind عام ١٩٩٥، ومايكل تايي Michael Tye في كتابه "عشر مشكلات في الوعي: نظرية تمثيلية في العقل الظاهري" عام ١٩٩٥.

وتنفصل النظرية التمثيلية في الوعي عن الاقتناع الفلسفي السائد الذي أشرنا إليه للتو، وتعود إلى برنتانو وتنحاز إليه، وتقرر أن كل حالات الوعي تمثيلية أي قصدية[١٥٤]. وهذا يعني أن كل الحالات العقلية الواردة في المقولة الثانية لابد من أن تدخل بطريقة ما في المقولة الأولى.

ولو أردت عبارة موجزة تلخص لك لب النظرية التمثيلية، إليك الصيغة الآتية:

الحقيقة القائلة إن (م) حالة عقلية واعية تستلزم الحقيقة القائلة إن (م) ذات مضمون تمثيلي أو قصدي.

وهذه الصيغة لا تنسجم مع الدعوى الثانية في افتراض الاستقلال، ما دامت الحقيقة القائلة إن الحالة (م) ذات مضمون قصدي هي حقيقة تتعلق بالقصدية.

والنظرية الثانية التي تسعى إلى رفض الدعوى الثانية في افتراض الاستقلال هي "نظريات المستوى الأعلى في الوعي" وهناك صور عديدة لهذه النظريات اقترح إحداها ديفيد أرمسترونج David Armstrong في مقاله المؤثر "ما الوعي؟" ضمن كتابه "طبيعة العقل ومقالات أخرى" عام ١٩٨٠. واقترح ديفيد روزنتال صورة أخرى في مقال "مفهومان للوعي" عام ١٩٨٦، ومقال "نظرية في الوعي" عام ١٩٩٠، ومقال "مسودات متعددة وأفكار المستوى الأعلى" عام ١٩٩٣. وقدم وليم لايكان صورة ثالثة في كتابه "الوعي



والخبرة" عام ١٩٩٦. ومقال "حجة بسيطة على نظرية التمثيل من المستوى الأعلى في الوعي " عام ٢٠٠١ .

وتدور جميع هذه الصور حول فكرة أساسية مفادها أن الحالة العقلية تكون واعية عندما تكون موضوعاً لحالة عقلية من المستوى الأعلى(١٥٥). وعلى هذا النحو تسعى نظريات المستوى الأعلى في الوعي إلى تفسير الخصائص المميزة للوعي في حدود علاقة تقوم بين الحالة الواعية التي هي موضوع الدراسة وتمثيل من مستوى أعلى. وقد يكون هذا التمثيل اعتقاداً بهذه الحالة الأولى أو تفكيراً حولها أو خبرة بها. ولكي نزيل أي غموض حول تعبير "حالة من المستوى الأعلى" نقول إن الحالة العقلية من المستوى الأعلى أو الثاني هي حالة تتعلق بحالة عقلية أخرى من المستوى الأدنى أو الأول. خذ لذلك أمثلة توضحه ."فكرتي" عن اعتقادي في وجود الله تعالى، سوف تكون فكرة من المستوى الأعلى، أما اعتقادي فسيقع عند المستوى الأول. ورغبتي في تغير "رغبتي" في المزيد من الشاي، سوف تكون رغبة من المستوى الأعلى، أما رغبتي في المزيد من الشاي فهي رغبة من المستوى الأول .

وتحاول نظريات المستوى الأعلى البرهنة على أن الوعي ليس خاصية لحالة عقلية مفردة، وإنما الصواب أن الوعي ينشأ من علاقة بين حالتين عقليتين. لاحظ أن الوعي في رأي ديكارت هو مجرد خاصية لكل حالة عقلية فردية، مثلما يكون اللون خاصية لكل موضوع فيزيائي مرئي. ولكن الرأي عند أصحاب نظريات المستوى الأعلى أنه لابد من فهم الوعي على أنه خاصية علاقية relational property(١٥٦).

وأنت ترى، إذن، أن الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها نظريات المستوى الأعلى في الوعي هي أن الحالة العقلية هي أن تكون واعية إذا كانت موضوعاً قصدياً لحالة قصدية من مرتبة أعلى. ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بالصيغة الآتية:

الحقيقة القائلة إن الحالة العقلية (م) لدى الشخص (س) تكون واعية تستلزم الحقيقة القائلة إن(س) له حالة عقلية أخرى هي (م١) وإن الحالة (م١) تتجه بصورة قصدية إلى (م) .

وهذه الصيغة لا تنسجم مع الدعوى الثانية في افتراض الاستقلال ما دامت الحقيقة القائلة إن الشخص (س) له حالة عقلية (م١) تتجه بصورة قصدية إلى (م) هي حقيقة تتعلق بالقصدية .

وعلى هذا النحو يعتقد كثير من فلاسفة العقل في عصرنا أن الوعي يعتمد على القصدية. ولكن هنالك قلة من الفلاسفة تمضي في الاتجاه المعاكس، وتعتقد أن القصدية تعتمد على الوعي، وأبرز من يمثل هذا الاتجاه فيلسوفنا سيرل وكولين ماكجين Colin McGinn (١٩٥٠ –   ).

يقول سيرل في كتابه "العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي":

" ليس كل الحالات الواعية قصدية، وليس كل الحالات القصدية واعية. وهكذا على سبيل المثال، هناك مشاعر واعية للقلق أو الابتهاج، التي بالنسبة لها توجد إجابة عن السؤال: ما الذي أنت قلق بشأنه أو ما الذي أنت مبتهج بشأنه ؟. هذه صور غير قصدية من الوعي. وبطبيعة الحال هناك صور عديدة من القصدية لا تكون واعية. فأنا أملك الاعتقادات والرغبات والآمال والمخاوف حتى عندما أكون في نوم عميق. وعلى الرغم من أنه ليس كل الحالات الواعية قصدية، وليس كل الحالات القصدية واعية، فإن هناك علاقة جوهرية (بين القصدية والوعي) وهي أننا لا نفهم القصدية إلا في حدود الوعي we only understand intentionality in terms of consciousness. هناك حالات قصدية كثيرة غير واعية، ولكنها نوع لشيء يمكن أن يكون واعياً على نحو احتمالي"(١٥٧).

وينطوي هذا النص على أربع دعاوى هي:

١ – ليس كل الحالات الواعية قصدية. أو قل بعبارة أخرى، بعض الحالات الواعية قصدية وبعضها ليست قصدية.



٢ - ليس كل الحالات القصدية واعية. أو قل بعبارة أخرى، بعض الحالات القصدية واعية وبعضها ليست واعية .

٣ - فهم القصدية يعتمد على الوعي .

٤ - الحالة القصدية غير الواعية تكون واعية بصورة ممكنة على الأقل.

انظر معي إلى الدعوى الأولى، تجد أن رغبتي في تناول الدواء هذا المساء هي حالة واعية وقصدية، وخوفي الواعي من نتيجة امتحان معين هي حالة واعية وقصدية أيضاً. وشعوري بالألم حالة واعية، وإحساسي المفاجئ بالقلق حيث لا يوجد موضوع أقلق بشأنه هو حالة واعية أيضاً، ولكن هاتين الحالتين الأخيرتين لا تمثلان حالات قصدية. ومن هنا يتضح قول سيرل "ليس كل الحالات الواعية قصدية". وقد أوضحنا هذه الفكرة في الفصل الثالث عند مناقشة مدى صحة دعوى برنتانو.

وتأمل في الدعوى الثانية، تجد أن الحالات القصدية يمكن أن تكون واعية مثل الرؤية أو الشم، ويمكن أن تكون غير واعية مثل الاعتقاد الذي نملكه ولا نفكر فيه الآن. الاعتقاد بأن أبا بكر الصديق هو أول الخلفاء الراشدين يمكن التفكير فيه بصورة واعية، ولكن الشخص يستطيع امتلاك هذا الاعتقاد حتى عندما يكون نائماً. وفي هذه الحالة تكون الحالة القصدية غير واعية. والحالات القصدية غير الواعية، مثل الرغبة في شيء رغبة لا أدركها الآن إدراكاً واعياً، يبدو أنها تفصل الوعي من القصدية، ما دامت تحتفظ بقصديتها على الرغم من افتقارها إلى الوعي. ويرى سيرل أن هذه الحالات تحتفظ بقصديتها لأنها يمكن أن تكون واعية أو قابلة للوعي من حيث المبدأ. ويسمى سيرل هذا الزعم "مبدأ العلاقة" connection principle[١٥٨]. وتبعاً لمبدأ العلاقة ما لم تكن الحالة العقلية متاحة للوعي، فإنها لا توصف بأنها عقلية بصورة حقيقية .

يقول سيرل في كتاب "إعادة اكتشاف العقل": " أود الآن أن أضع زعماً قوياً جداً... والزعم هو الكائن الوحيد الذي يستطيع امتلاك حالات قصدية واعية

يستطيع امتلاك حالات قصدية على الإطلاق، وكل حالة قصدية غير واعية تكون واعية بصورة ممكنة على الأقل. وهذه الدعوى لها نتيجة تقول إن النظرية الكاملة عن القصدية تتطلب تقريراً عن الوعي"(١٥٩).

ويثير هذا النص جملة أسئلة: ما العلاقة بين القدرة على الوعي والقدرة على امتلاك الحالات القصدية ؟ هل في مقدور الكائنات التي لا تكون قابلة للوعي أن تملك حالات قصدية ؟ هل تفتقر أجهزة الكمبيوتر إلى حالات قصدية لأنها تفتقر إلى الوعي ؟

وبالإضافة إلى الرغبة في توضيح دور الوعي في القصدية، هناك دافع آخر يدفع سيرل إلى البرهنة على مبدأ العلاقة، وهو أن الباحثين في العلوم المعرفية يفيدون بصورة متزايدة من فكرة اتباع القاعدة غير الواعية، أو الكلام عن جهاز الإدراك الحسي لدى الإنسان على أنه يصدر قرارات غير واعية. وهذه الطرق من الكلام ربما تؤخذ لتظهر أن الوعي ليس مطلوباً لامتلاك الحالات القصدية، وأنها تهدد مرة أخرى بفتح الباب أمام امتلاك أجهزة الكمبيوتر لحالات قصدية(١٦٠).

وكل الحالات القصدية ذات مضمون قصدي. وتحدد مضمونها وفقاً لما سماه سيرل "المظهر الجانبي " aspectual shape. فما المراد بهذا التعبير ؟ وكيف تكون كل القصدية جانبية ؟ تختلف الخبرة الواعية عن موضوع الخبرة في أن الخبرة الواعية تكون دائماً من منظور معين أو وجهة نظر معينة أما موضوعات الخبرة فليس لها منظور أو وجهة نظر. عندما أرى شيئاً، فإنني أراه من منظور معين. وعندما أسمع صوتاً، فإنني أسمعه من اتجاه معين، وأسمع منه جوانب معينة. وقل مثل ذلك عن خبراتنا الحسية الأخرى. وعندما أفكر في برتقالة أفكر فيها بطريقة دون أخرى. أفكر فيها على أنها صفراء، وليست خضراء، وأنها مستديرة وليست مربعة، وعندما أرغب في البرتقالة، فأنا أرغب في أكلها وتذوقها وليس في الاحتفاظ بها. وهكذا عندما تمثل الحالة القصدية شيئاً ما، فإنها تمثله بجوانب معينة، ولا تمثله بجوانب أخرى .

يوضح سيرل هذه الفكرة قائلاً: "إن ملاحظة السمة المنظورية للخبرة الواعية هي طريقة جيدة لكي نذكر أنفسنا بأن كل القصدية جانبية. رؤية الشيء من وجهة نظر هي، على سبيل المثال، رؤيته وفقاً لجوانب معينة دون جوانب أخرى، وجميع التمثيلات تمثل موضوعاتها، وفقاً لجوانب، وكل حالة قصدية لها ما أسميه "المظهر الجانبي"(١٦١).

واضح، إذن، أن كل الحالات القصدية تملك مظاهر جانبية. ولا يمكن فهم هذه المظاهر الجانبية فهماً سليماً أو تصويرها تصويراً كاملاً في حدود وجهة نظر الغائب، وإنما تفهم فهماً حسناً في حدود وجهة نظر المتكلم في الحالة العقلية. وفي فلسفة اللغة وفلسفة العقل، يضع الفلاسفة تمييزاً لمعالجة القضايا المثارة فيهما، وهو التمييز بين "وجهة نظر المتكلم" first-person point of view و"وجهة نظر الغائب" third-person point of view . وواضح أن الحديث عن المتكلم والغائب من المصطلحات المستخدمة في علم اللغة. في علم اللغة، هناك تمييز بين صيغة المتكلم وصيغة الغائب: الكلام بصيغة المتكلم هو كلام عن الذات باستعمال الكلمة "أنا"، على حين أن الكلام في صيغة الغائب هو كلام عن الآخرين باستعمال الضمائر الشخصية مثل "هو" و "هي". وفي فلسفة العقل، هناك حالات عقلية خاصة بالمرء ولا يدركها غيره ويعبر عنها عن طريق وجهة نظر المتكلم مثل "أنا أعتقد.." و"أنا أرغب في..." و "أنا أفكر في...". أما الحديث عن الحالة العقلية للغائب فتركز على سلوك الشخص من الخارج. وهذا يعني أن معالجة الحالات الواعية من وجهة نظر المتكلم سوف تكشف عن جوانب من الحالة الواعية، غير الجوانب التي ندركها من وجهة نظر الغائب .

وهكذا توجد علاقة قوية بين الجوانب والوعي: ذلك أن امتلاك السمة الجانبية أو المظهر الجانبي هو قبول علاقة ما بالوعي، ما دام الوعي هو الوسيط – إذا جاز التعبير– الذي توجد فيه الجوانب. والحالات القصدية لابد من أن تملك الجوانب، والوعي مطلوب لامتلاك الجوانب، ومن ثم فإن الحالات القصدية تتطلب الوعي(١٦٢).

ويؤيد كولين ماكجين فكرة سيرل القائلة إن القصدية تعتمد على الوعي في مقال "الوعي والمضمون" عام ١٩٨٨، حيث يقول: "لا توجد قصدية (غير مشتقة) من دون وعي. (دعوى برنتانو هي أن كل الوعي قصدي: وهذه هي "دعوى برنتانو المعكوسة" كل القصدية واعية – أو مشتقة بطريقة ما من الوعي)[١٦٣].

خاتمة

لو كانت مفاهيم العقل واضحة الدلالة بينة المعالم، ما استشكل علينا منها شيء. ولكنها غامضة في ذاتها، ويسلك المرء طرقاً وعرة ملتوية للوصول إليها. ولذلك افترضنا لهذه الدراسة جملة افتراضات يأتي في موضع الصدارة منها افتراض مؤداه أن أي تقدم في فهم العقل مرهون بفهم مفاهيمه المحورية وبخاصة الوعي والقصدية. كيف نطمع في فهم صحيح لجوهر العقل، إذا نحن قصرنا في فهم الوعي، وقصرنا في تفسير وجوده – وهو الظاهرة الداخلية inner والكيفية qualitative والذاتية subjective – في عالم مؤلف من ذرات فيزيائية. وكيف نتوق إلى إدراك صحيح لكيفية عمل العقل، إذا نحن اختلفنا أولاً على طبيعة القصدية ذاتها، واختلفنا ثانياً على بنيتها، واختلفنا ثالثاً على تطبيقاتها في الظواهر العقلية مثل الاعتقادات والرغبات وحالات الإدراك الحسي ونحو ذلك. كيف نطمع في فهم العقل البشري، إذا لم ندرك أن الاختلاف الأساسي بين عقل الإنسان وتفكير الآلة أو وما يجوز أن نسميه العقل الميكانيكي هو أن العقل البشري جوهره الوعي ووظيفته الأولى هي التمثيل العقلي للعالم أو القصدية .

وبعد هذا الذي عرضته عليك، أستطيع أن أسجل بعض المزايا التي تمتاز بها نظرية سيرل في القصدية. وأول هذه المزايا هي أنها ربطت مفاهيم القصدية وعناصرها ربطاً منطقياً سليماً، ولاءمت بينها ملاءمة دقيقة إلى أبعد حدود الدقة، بحيث لا تستطيع أن تلحظ فيها تناقضاً ولا تعارضاً، وإنما تدركها متسقة الأجزاء مترابطة الجوانب، تملك قدراً كبيراً من المعقولية وتحظى بقدر عظيم من القبول. ولا يتوقف سيرل عند هذا الحد، وإنما يربط فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، والفلسفة الاجتماعية، والعقلانية، وفلسفة الفعل وحرية الإرادة، والعلم المعرفي في "صورة كبيرة".

وهناك ميزة ثانية لنظرية سيرل، وهي أنها قدمت وسيلة مفهومية تساعد المرء في معالجة القصدية وما يرتبط بها من جوانب عقلية. وتعتمد هذه الوسيلة على جملة أفكار: **أولاً** ، التمييز بين نوع الحالات القصدية ومضمونها. **ثانياً**، تصنيف الحالات القصدية تبعاً لفكرة اتجاه المطابقة ؛ فالاعتقادات والإدراكات الحسية لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم وتوصف بالصدق أو الكذب، والرغبات والمقاصد لها اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل وتوصف بأنها تحققت أو لم تتحقق ولا توصف بالصدق أو الكذب. ولا تملك الأفراح والأحزان اتجاه مطابقة. **ثالثاً** ، بيان شروط استيفاء الحالات القصدية أو نجاحها. **رابعاً**، التمييز بين القصدية الأصلية الباطنية التي تتمتع بها الحالات العقلية والقصدية المشتقة التي تتمتع بها الكلمات والصور وبرامج الكمبيوتر .

لقد ارتضى سيرل لنفسه أن يسلك الطريق الذي سلكه أرسطو وبرنتانو وهوسرل وتشزم مع اختلافات هنا وهناك، وأحد المعالم الأساسية في هذا الطريق هو النظر إلى السلوك اللغوي باعتباره فاعلية تعكس قدرات أعمق منها وعلى رأسها قدرة العقل على تمثيل الواقع. وهذا يعني أنه يعطي الأسبقية المنطقية للعقل على اللغة .

على أن فكرة سيرل عن العلاقة بين الحالات العقلية واللغة ما كانت لتمضي دون أن تثير الاعتراضات حيناً وتبعث على الدهشة حيناً آخر. وسر ذلك أن سيرل – كما قدمت – لك ينتمي إلى الفلسفة التحليلية، وقلنا إن لب لباب الفلسفة التحليلية هو "التحول اللغوي ". والتحول اللغوي يعطي الصدارة للغة على العقل linguistic turn gave priority to language over mind

يسلم الوضعيون المنطقيون وفلاسفة مدرسة أكسفورد، مثلاً، بأنه من الصعب علينا امتلاك حالات عقلية مثل الاعتقاد والرغبة من غير فهم اللغة في أية صورة من صورها. فاللغة هي التي تبني العقل وتؤلف مقولاته، وهذا يعني أنها تسبقه ولا تلحقه.

ولكن سيرل يخالف التقليد التحليلي الذي ينتمي إليه في هذه النقطة. ويقرر أن الحالات العقلية لها قصدية باطنية وأن الموضوعات المادية في العالم التي تستخدم لتمثيل الأشياء لها قصدية مشتقة. وأبرز صور القصدية المشتقة وأكثرها أهمية وحضوراً في الوجود البشري توجد في اللغة، والاسم الدال عليها هو "المعنى".

على أن بعض الفلاسفة أنكروا على سيرل أن يكون فيلسوفاً تحليلياً ومع ذلك يعطي الأسبقية المنطقية للعقل على اللغة، واعتبروا أن ذلك يمثل تخلياً عن التحول اللغوي مثل هابرماس و أبل. وهناك فلاسفة آخرون انتقدوا سيرل في هذه النقطة ولم يصوروه باعتباره مرتداً عن التحول اللغوي مثل ألستون وبنيت. وها هو هابرماس في مقال"تعليقات على جون سيرل: المعنى والاتصال والتمثيل" يتحدث عن رغبة سيرل في تحليل الأفكار اللغوية في حدود أفكار قصدية على أنها دعوى الرد، ويطلق عليها اسم "التحول القصدي" intentionalist turn(١). أما أبل في مقاله "هل القصدية أساسية أكثر من المعنى اللغوي ؟ فيصف طريقة سيرل" بالتحول المدهش"(٢).

ويرى سيرل أن هذا الانتقاد خاطئ، ومع ذلك هناك صعوبة في تفنيده. والسبب في أن (الرد على هذا الاعتراض) صعب هكذا بطبيعة الحال، هو أن أي شيء يقال لابد من أن يقال في اللغة، وأي توضيح أعطيه للصور البدائية قبل اللغوية من القصدية سوف أعطيه دائماً في اللغة. وهكذا يبدو أنني أستعمل ببساطة الصيغ اللغوية لتفسير القصدية، ومن ثم يبدو أن القصدية لغوية على نحو باطني. ولكن اسأل نفسك الآن: كيف تحصل أفعال الكلام على هذا الشكل غير العادي ؟ وما السبب في أن الحالات النفسية تملك الشكل نفسه تماماً ؟ هل لأن الجنس البشري تعلم أولاً كيف يتكلم وتعلم بعد ذلك كيف يجرب ويحس ويفكر ؟"(٣)

وجواب سيرل على هذه الأسئلة يقول: " ها هي الصورة التي لدي: يبدأ

الطفل بصورة قبل لغوية من القصدية. وبنوع من التأثير يكتسب الطفل تعبيرات لغوية بدائية عن هذه القصدية. ولكن جزءاً ضئيلاً من اللغة يسلك طريقاً طويلة، ويطور الطفل قصدية أغنى لا يمكن تطويرها من غير صور لغوية. وهذه القصدية الأغنى تمكن من تطور لغوي أغنى إضافي، يمكن بدوره من قصدية أغنى. وكل الطريق أهل للبالغ المتطور، وهنالك سلاسل معقدة من التفاعلات المتطورة والمنطقية بين القصدية واللغة. ومعظم صور القصدية الخاصة بالبالغين لغوية بصورة جوهرية. ولكن الصرح الكامل يرتكز على الصور البدائية البيولوجية من القصدية قبل اللغوية ".(٤) وخلاصة القول إن الأطفال يملكون خبرات قصدية بدائية من غير وجود اللغة، وهذا يعني إن قصدية العقل لها أسبقية على قصدية اللغة.

وهناك ميزة ثالثة لنظرية سيرل، وهي أنها ردت الاعتبار لدراسة القصدية بعد أن حاولت النزعات المادية في دراسة العقل استبعادها أو ردها إلى ظواهر أخرى. كان السلوكيون إذا تحدثوا عن الاستعداد للسلوك، والمثيرات والاستجابات، تحدثوا عنها في شيء من الإكبار والإجلال، وإذا تحدثوا عن الوعي، والقصدية، والشعور، والأفكار، تحدثوا عنها حديثاً فيه كثير من الاستخفاف بها والازورار عنها. والشيء الذي لاشك فيه أن هذا الموقف السلوكي في صورته المتطرفة من الحياة العقلية بعيد كل البعد عن ملاءمة الحق .

وفي أواخر السبعينيات من القرن العشرين تحول اهتمام سيرل من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل، وتضاءل أثر السلوكية في الدرس اللغوي والعقلي، ولكن سرعان ما ظهرت البدائل التي تستلهم روحها في صور جديدة تلائم مقتضيات التطور العلمي. وكان أبرز هذه البدائل هو الذكاء الاصطناعي. وهنا نجد سيرل ناقداً له في صورته المتطرفة كما كان ناقداً للسلوكية. فنظر في هذا المشروع العلمي ووقف على أهدافه ومراميه وميز فيه بين جانبين: أحدهما إيجابي

مقبول يسميه الذكاء الاصطناعي الضعيف ويعني ببساطة أنك تستطيع أن تفيد من الكمبيوتر وعلومه في دراسة العقل، وهذا أمر واجب تفرضه ضرورات التقدم العلمي المعاصر. والآخر سلبي مرفوض يسميه الذكاء الاصطناعي القوي ومؤداه أن المخ يشبه الكمبيوتر وأن العقل عبارة عن برنامج كمبيوتر. وأخذ علماء الذكاء الاصطناعي وكثير من فلاسفة العقل استعارة الكمبيوتر هذه مأخذ الجد واعتقدوا بها اعتقاداً حرفياً، وقالوا إذا استطاع برنامج الكمبيوتر أن ينسخ مخرجات العقل الإنساني، كان في مقدور برنامج الكمبيوتر أن يزود أي كمبيوتر يعمل به بحالات عقلية قصدية. والنتيجة التي استخلصوها من هذا تقول: ما دام برنامج الكمبيوتر يتيح للكمبيوتر أن يقدم الإجابات نفسها على الأسئلة التي يقدمها العقل البشري، فإن البرنامج يتيح للكمبيوتر القدرة على فهم اللغة. وأرجو ألا يفوتك الانتباه إلى كلمة " الفهم " هنا لأنها تحمل في جوفها أعلى وأرقى الحالات العقلية القصدية الواعية. ولكن هل العقل حقاً برنامج كمبيوتر ؟ الجواب عند سيرل: لا. والحجة البارعة المشهورة التي قدمها لتأييد هذا الجواب هي حجة الحجرة الصينية. والسبب في رفض سيرل لاستعارة الكمبيوتر هو أن الرموز " الصورية " التي يتألف منها برنامج الكمبيوتر لا تكفي بذاتها لضمان وجود " المحتوى الدلالي " الذي تملكه العقول البشرية. فالذين يقولون إن الحالات القصدية لدى العقل البشري هي مجرد حالات حسابية لبرنامج الكمبيوتر إنما يقولون سخفاً من القول. والذين يرون أن الكلمات الدالة على الحالات القصدية مثل الاعتقادات والرغبات والمقاصد هي كلمات تنتمي إلى قاموس قديم ذهب زمانه، ويجب أن تحل محله حالات المخ فقط، إنما يرون سخفاً من الرأي. ولست أعرف خطأ أشنع من خطأ الذين يستبعدون المفاهيم الفلسفية للعقل، ويقولون إنه لا توجد سوى مصطلحات علم الأعصاب. ومهما يكن من اختلاف الفلاسفة حول العقل، فإن الحقيقة التي نستطيع أن نسجلها مطمئنين إلى صوابها هي أن وصف الظواهر العقلية من غير إشارة إلى الوعي والقصدية يمثل خطأ كبيراً وعميقاً.

هوامش الخاتمة

(1) Jurgen Habermas, " Comments on John Searle: " Meaning, Communication, and Representation," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), John Searle and His Critics, p.19.

(2) Karl Otto Apel, " Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?" in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), John Searle and His Critics, p.35.

(3) John R. Searle, " Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts?" in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), John Searle and His Critics, p.94.

(4) Ibid, p.94.

الهوامش

(١) - Marvin L Minsky (ed.), *Semantic Information Processing, Cambridge*, Mass.: MIT press, 1968, p.v.

(٢) - E.J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge:* Cambridge University Press, 2000, p.4.

(٣) - Ibid, p.4; and see also George Graham, *Philosophy of Mind:* An Introduction, Oxford: Blackwell, 2nd Ed, 1998, pp.1-14.

(٤) - Gilbert Ryle, *The Concept of Mind,* Harmondsworth: Penguin Books, 1970, p.17.

(٥) - Ibid, p.23.

(٦) - Carl G. Hempel, *Selected Philosophical Essays,* Richard Jeffrey (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 173.

(٧) يقرر ليكان أن السلوكية في الفلسفة تتخذ (بصورة طبيعية) صيغة ميتافيزيقية
- William G. Lycan, "Philosophy of mind," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui-James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy,* Oxford: Blackwell, 1996, p. 169.

(٨) انظر في تمييز سيلرز بين السلوكية المنهجية والسلوكية الفلسفية:
- Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind,* with introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 98-102.

(٩) - Alex Byrne, "Behaviourism,"in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind,* Oxford: Blackwell, 1998, p. 135.

(١٠) - Suzanne Cunningham, *What is a Mind? : Integrative Introduction to the Philosophy of Mind,* Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing, 2000, p.15.

(١١) - John R. Searle, *The Mystery of Consciousness,* New York: New York Review of Books, 1997, p. 137.

(١٢) -John R. Searle, " Philosophy of Language," *Men of Ideas,* Bryan Magee, (ed.), New York: the Viking Press,1978, p.195.

(١٣) - Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, Montevideo, Uruguay: Libros EnRed, 2001, p.34.

(١٤) - Ibid, p.37.

(١٥) - Ibid, pp. 44-45.

* المتأمل في سيرته الفكرية يجد أنه حصل على عدد ضخم من درجات الدكتوراه الفخرية، والجوائز العلمية، وزمالة أشهر وأعرق أكاديميات العلوم والفنون والآداب في أمريكا وخارجها، وعمل أستاذاً زائراً في معظم جامعات العالم، وترجمت أعماله إلى ما يزيد على عشرين لغة.

وسيرل معلم من طراز رفيع وليس أدل على ذلك من أن جامعته قد منحته جائزة التدريس المتميز في عام ١٩٩٩. واختارته مجلات علمية رفيعة المستوى ليكون ضمن الهيئة الاستشارية لها مثل مجلة "علم اللغة والفلسفة" و "الفلسفة والذكاء الاصطناعي" و"مجلة دراسات الوعي" و"مجلة البحث اللغوي النفسي" وغيرها. وألقى ما يزيد على ثلاثمائة محاضرة أمام صفوة العقول في جامعات أمريكا، وكندا، وإنجلترا، وألمانيا، وفرنسا، وبلجيكا، وهولندا، والنرويج، والسويد، والدانمارك، وفنلندا، والمجر، وسويسرا، وإيطاليا، وأسبانيا، والبرتغال، والهند، والمكسيك، والبرازيل، والأرجنتين، وشيلي، واليابان، وكوريا، والصين، وأستراليا، وروسيا. وعقدت لمناقشة فلسفته ما يقرب من عشر ندوات دولية.

(١٦) - Anthony Kenny, Frege: *An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2000, p.211.

(١٧) - John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, p.2.

(١٨) - Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," in Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.1.

(١٩) - John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language, Cambridge:* Cambridge University Press, 1970, p.4.

(٢٠) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World,* New York: Basic Books, 1999, p.13.

(٢١) - John R. Searle, *Construction of Social Reality*, New York and London: the

Free Press, 1995, p. 150.

(٢٢) - Ibid, pp. 150 151.

(٢٣) - Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality", p.2.

وانظر الرؤية المعتدلة من نظرية التناظر في الصدق التي يقدمها سيرل في مقال "الصدق: إعادة النظر في آراء ستراوسون"

John R. Searle, " Truth: A Reconsideration of Stawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.395-400.

وتأمل رد ستراوسون– الناقد لنظرية التناظر– القائل إنها ليست معتدلة بصورة كافية:

P.F.Strawson, " Reply to John Searle," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, p.402.

(٢٤) - Nick Fotion, *John Searle*, Princeton and Oxford: Princeton University Press,2000, p.2.

(٢٥) - Ibid, p.2.

(٢٦) - Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, pp. 268 269.

(٢٧) - William Hirstein, *On Searle, Belmont,* Calif.: Wadsworth, 2001, p.7.

(٢٨) - Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, p.29.

(٢٩) - W.V. Quine, *Word and Object, Cambridge:* Mass.: MIT Press, 1964, second printing, (first ed. 1960), p.28.

(٣٠) - John R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 227.

ويعلق سيرل على إمكانية تفسير حجة الحجرة الصينية على أنها تفنيد للسلوكية بقوله: في حجة الحجرة الصينية يتبع الإنسان الموجود بالحجرة برنامج الكمبيوتر الذي يجعل سلوكه اللفظي غير قابل للتمييز من سلوك المتكلم الصيني، ولكن هذا الإنسان لم يفهم اللغة الصينية على الرغم من ذلك. إنه يستوفي المعيار السلوكي للفهم من غير أن يفهم بالفعل. وهكذا فإن تفنيد الذكاء الاصطناعي القوي هو تفنيد للسلوكية .

- Ibid, p. 227, note. 3: and see also John R. Searle, " Twenty One Years in

the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence,* John Preston and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 51-69.

(٣١) - Ibid, p. 228, and see also John R. Searle, "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. LV, No. 1, March 1995, p.231.

(٣٢) - W.V. Quine, "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy,* Vol. LXXXIV, No.1, 1987, p.5.

(٣٣) - John R. Searle, *Consciousness and Language,* p.2.

(٣٤) - J.L. Austin, *Philosophical Papers,* second edition, J.O. Urmson and G.J.Warnock (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1970, p.99.

(٣٥) - John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy,* p.8; and see also John R. Searle, " J.L.Austin (1911-1960)," in *A Companion to Analytic Philosophy,* Aloysius P. Martinich and David Sosa (eds.), Oxford /Malden MA: Blackwell, 2001,pp.218-220.

(٣٦) - John R. Searle, *Mind, language and Society: Philosophy in the Real World,* pp. 148-150.

(٣٧) - John R. Searle, " Searle, John R.," in Samuel Guttenplan (ed.), A *Companion to the Philosophy of Mind,* Oxford: Blackwell, 1998, p.544.

(٣٨) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.vii.

(٣٩) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* p.1: and see also William Lyons, *Approaches to Intentionality,* Oxford: Oxford University Press, 1995,pp. 1-2.

(٤٠) - Ted Honderich, "Consciousness as Existence, and the End of Intentionality," in Anthony O' Hear (ed.), *Philosophy at the New Millennium,* Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p.8; and see also Bertram F. Malle, Louis J. Moses and Dare A. Baldwin (eds.), *Intentions and Intentionality: Foundation of Social Cognition,* Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003, Introduction: The Significance of Intentionality, pp.1-26.

- John R. Searle, "Intentionality (1)," in Samuel Guttenplan (ed.), A *Companion to the Philosophy of Mind,* Oxford: Blackwell, 1998,p. 380. (٤١)

- John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* p.3. (٤٢)

- Samuel Guttenplan " An Essay on Mind," In Samuel Guttenplan (ed.), A *Companion to the Philosophy of Mind, p.30; and see also Samuel Guttenplan, Mind's Landscape: An Introduction to the Philosophy of Mind,* Oxford: Blackwell, 2000,p.164. (٤٣)

- John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* pp. 22-23. (٤٤)

- John R. Searle, Mind: A Brief Introduction, New York, Oxford: Oxford University Press, 2004,p. 123; and Tim Crane, *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation,* p.32. (٤٥)

- Ibid, pp.34-35. (٤٦)

- Ibid, pp.35. (٤٧)

- Ibid, pp. 35- 36; and see Pierre Jacob, *What Minds Can Do,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.86. (٤٨)

- Tim Carne, *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation,* p. 10; Tim Carne, *Elements of Mind,* Oxford: Oxford University Press, 2001, pp.1-8. (٤٩)

- Roderick M. Chisholm and Wilfrid Sellars, " Chisholm Sellars Correspondence on Intentionality," In Ausonio Marras (ed.), *Intentionality, Mind, and Language,* Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1972, p.215. (٥٠)

- Willem A. DeVries and Timm Triplett, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind," including the complete text of Sellars's essay,* Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000,p. 150. (٥١)

- David H. Sanford "Chisholm on Brentano's Thesis," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm* (the library of Living Philosophers, Vol. XXV), Chicago and La Salle Illinois: Open Court, 1997, p.202. (٥٢)

(٥٣) - Tim Crane, *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, p.15.

(٥٤) - Ibid, p. 15.

(٥٥) - Ibid, pp.15-16.

(٥٦) - Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation,* translated by G.E.M Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1963, Part II, p.194.

(٥٧) - Tim Crane, *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, p.20.

(٥٨) - John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* edited with an Introduction by J.W. Yolton Dent: London, 1961,Vol. 2, Book III, Ch.11, Sec.1, p.12.

(٥٩) - Tim Crane, *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, p.22.

(٦٠) - Tim Carne, "Intentionality," in Edward Craig (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* Vol.4, London and New York: Routledge, 1998, p. 816.

(٦١) - Ibid, pp.816-817; and see also Johannes Brandl, " Intentionality," in L. Albertazzi, M. Libard and R.Poli (eds.), *The School of Franz Brentano,* Dordrecht: Kluwer, pp.261-284.

(٦٢) - Daniel Dennett, "Intentionality," in Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, p. 381.

(٦٣) انظر في أثر برنتانو في الفلسفة النمساوية:

Barry Smith, *Austrian Philosophy: the Legacy of Franz Brentano*, Chicago and La Salle: Illinois, 1996, p.3.

(٦٤) سوف أورد فيما يأتي أبرز مؤلفات برنتانو التي ترجمت إلى الإنجليزية، وهناك مؤلفات أخرى، بالألمانية لم تترجم بعد، (يشير التاريخ الأول إلى الطبعة الألمانية والثاني إلى الترجمة الإنجليزية):

١ – علم النفس من وجهة نظر تجريبية (١٨٧٤ المجلد الأول، ١٩١١المجلد الثاني – ١٩٩٥).

٢ – أصل الأخلاق وبنيتها (١٩٥٢– ١٩٧٣).

٣ – أصل معرفتنا بالصواب والخطأ (١٩٠٢–١٩٦٩).

٤ – الصادق والواضح (١٩٣٠-١٩٦٦).
٥ – أرسطو ورؤيته للعالم (١٩١١-١٩٧٨).
٦ – علم النفس الوصفي (١٩٨٢- ١٩٩٥).
٧ – في المعاني المتعددة للوجود عند أرسطو (١٩٦٠-١٩٧٥).
٨ – علم النفس عند أرسطو: وبصفة خاصة مذهبه في التفكير الفعال (١٨٦٧-١٩٧٧).
٩ – الوعي الحسي والعقلي: علم النفس من وجهة نظر تجريبية – المجلد الثالث (١٩٢٨- ١٩٨١).
١٠ – نظرية المقولات (١٩٣٣- ١٩٨١).
١١ – في وجود الله (١٩٨٧).
١٢ – بحوث فلسفية في المكان والزمان والمتصل (١٩٨٨).

(٦٥) - Victor Velarde- Mayol, On Brentano, Belmont: Wadsworth, 2000, p.1.

ويؤكد سيرل اختلاف تفسير القصدية بين التقليد التحليلي والأوربي بقوله: " إن مشروعي في تحليل القصدية مختلف كلية عن مشروع هوسرل وهيدجر ... والرأي عندي أن هوسرل وهيدجر من الإبستمولوجيين التقليديين الذين اهتموا بالمشروع الأساسي: حاول هوسرل أن يعثر على شروط للمعرفة واليقين. وحاول هيدجر أن يعثر على شروط للمعقولية ويستعملان معاً مناهج الفينومينولوجيا. وفي نظريتي القصدية لا توجد عندي هذه الأهداف ولا تلك المناهج. وإنما أنا مشغول بمجموعة كبيرة من المشروعات، يمكن التفكير في واحد منها بشكل معقول على أنه تحليل منطقي بالمعنى الذي يمثله رسل وتارسكي وفريجه وأوستن وعملي المبكر في أفعال الكلام ".

John R. Searle, "Limits of Phenomenology," in Mark Wrathall and Jeff Malpas (ed.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essay in Honor of Hubert L.Dreyfus*, Vol.2, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000,p.89.

(٦٦) - Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, translated by A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L. McAlister, London: Routledge, 2nd ed, 1995, pp. 88-89.

(٦٧) انظر في العلاقة بين برنتانو و هوسرل:

- A. Thomasson, "After Brentano: A One- Level Theory of Consciousness," *European Journal of Philosophy*, 8,2,2000, pp.190-209.

(٦٨) - Michel Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, second printing, 1996,p.28.

(٦٩) - Roderick M. Chisholm, " Intentionality and the Theory Signs," *Philosophical Studies* 3, 1952, p.56.

(٧٠) - Victor Velarde Mayol, *On Brentano*, p.30; and see also Dale Jacquette, "Brentano's Concept of Intentionality," in Dele Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, 2004, pp. 98-130.

(٧١) انظر في المواقف القضوية:

- Lynne Rudder Baker, " Propositional Attitudes," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1998, pp.488-493.

(٧٢) - Victor Velarde Mayol, On Brentano, p. 31.

(٧٣) - Ibid, p.32.

(٧٤) - Ibid, p. 32.

(٧٥) - Ibid, pp. 32-33.

(٧٦) - Ibid, p.33; and see also Joseph Margolis, "Reflections on Intentionality," in Dale Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, pp. 131-148.

(٧٧) - Tim Crane, "Intentionality", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol.4 pp. 817-818.

(٧٨) - W.V Quine, *Word and Object*, second printing, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1964, p. 221.

وفي التعليق على موقف كواين، يقول ديفيدسون "سواء كانت آراء كواين تستلزم القول بوجود شيء غير حقيقي حول المواقف القضوية أم لا، فإن هناك فكرة مشتركة عند مجموعة من الفلاسفة ألا وهي أن نزعة اللاتحديد تقوض حقيقة الحالات العقلية".

Donald Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, 2001,p.73.

(٧٩) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p.4.

(٨٠) - Ibid, p.3.

(٨١) - Ibid, p.4.

(٨٢) - Ibid, p.3; and see also John R. Searle, "What Is an Intentional State?," *Mind*, 88,344,1979, pp.74-92.

(٨٣) - Bertrand Russell, *The Analysis of Mind,* London: George Allen and Unwin, 1921, Ch.12.

(٨٤) - Lynne Rudder Baker, " Propositional Attitudes," In Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind,* p. 488.

(٨٥) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* p. 115.

(٨٦) - Ibid, pp.11-12.

(٨٧) - Ibid, pp. 12-13.

(٨٨) - Ibid, p.1.

(٨٩) - See Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information,* Oxford: Basil Blackwell, 1981.

(٩٠) - Gilbert Harman, "Intentionality," in William Bechtel and George Graham (eds.), *A Companion to Cognitive Science,* Oxford: Blackwell, 1999, p.606.

(٩١) - Jaegwon Kim, " Problems of the Philosophy of Mind," in Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy,* Oxford, New York: Oxford University Press, 1995, p.577.

(٩٢) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the philosophy of Mind,* pp. 1-2.

(٩٣) - Colin McGinn, *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind,* second edition, Oxford: Oxford University Press, 1998, p.8.

(٩٤) - Franz Brentano, *Psychology Form an Empirical Standpoint,* p. 90.

(٩٥) - Tim Crane, "Intentionality as the Mark of the Mental," in Anthony O'Hear (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind,* Cambridge: Cambridge University Press,1998, pp. 238-239.

(٩٦) - William Hirstein, *On Searle,* pp. 2-3.

(٩٧) - William Bechtel and George Graham (eds.), *A Companion to Cognitive Science,* Oxford: Blackwell, 1999, p. xiii.

(٩٨) - John Heil, *Philosophy of Mind, A Contemporary Introduction,* London and New York: Routledge, 1998, p. 170; and see also Paul M.Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," in David Robb and Timothy O'Connor (eds.), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings,* London: Routledge, 2003, pp.391-426.

(٩٩) - John R. Searle, " Intentionality (1)," In Samuel Guttenplan (ed.), *A*

Companion to the Philosophy of Mind, p. 380.

(١٠٠) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World. p. 50.*

(١٠١) - John R. Searle, "Searle, John R.," *in Samuel* Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, p. 545; and John R. Searle, "Why I am Not a Property Dualist?," *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 9, No.12, 2002, pp.57-64.

(١٠٢) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, p.54.

(١٠٣) - Jerry Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, p.97.

(١٠٤) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, p.95.

(١٠٥) - Ibid, p.96.

(١٠٦) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, pp. 14-15.

(١٠٧) - Ibid, pp. viii- ix.

(١٠٨) - John R. Searle, " Intentionality (1)," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, p. 381.

(١٠٩) - Ibid, p. 38; and see also John R. Searle, *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 1-27.

(١١٠) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, pp.101-102.

(١١١) - Ibid, p.102.

(١١٢) - Ibid, p.100.

(١١٣) - John R. Searle. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p. 13.

(١١٤) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, pp.103-104.

(١١٥) - Ibid, p. 104.

(١١٦) - John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT

Press, 1992, p.79.

(١١٧) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World* p.141; and Sanford Goldberg and Andrew Pessin, *Gray Matters: An Introduction to the Philosophy of Mind,* Armonk: M.E. Sharpe, 1997, p.67.

(١١٨) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* pp. vii-viii; and see John R. Searle, "Intrinsic Intentionality," *Behavior and Brain Science,* 3, 1980, pp.450- 456.

وانظر في التمييز بين القصدية الأصلية والمشتقة:

Gunther Grewendorf and Georg Meggle (eds.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle, Dordrecht: Kluwer Academic, 2002, pp. 187-204.*

(١١٩) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World,* p.94; and see also Steven W. Horst, *Symbols, Computation, and Intentionality: A Critique of the Computational Theory of Mind,* Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1996, pp.58-60.

(١٢٠) - John R. Searle, "The Explanation of Cognition," in John Preston (ed.), *Thought and language,* p. 114.

(١٢١) - John R. Searle, "Response: Perception and Satisfaction of Intentionality," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics,* p. 188.

(١٢٢) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* pp. 40-43.

(١٢٣) - Fred Dretske, "The Intentionality of Perception," in Barry Smith (ed.), *John Searle,* Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 154.

(١٢٤) - William Hirstein, *On Searle,* p. 11.

(١٢٥) - Fred Dretske, " The Intentionality of Perception," in Barry Smith (ed). *John Searle,* p.154.

تملك الكائنات البشرية خبرات واعية خاصة بالإدراك الحسي وتحتوي هذه الخبرات على مضمون قصدي. وهذا المضمون يحدد شروط الاستيفاء بالنسبة للشخص المدرك. وهذه الشروط تخبرنا بالمعايير التي يجب الوفاء بها لكي تعتبر الخبرة إدراكاً حسياً. وأحد هذه الشروط هو أن الموضوع القصدي (أو الحادثة) لا بد من

أن يكون موجوداً، والشرط الآخر هو أن الشيء المدرك يسبب خبرة الإدراك الحسي. وفي هذا التقرير يدرك الشخص الموضوع، وهو شيء واقعي موجود هناك، وليس الخبرة البصرية. وعلى هذا النحو، لا يمثل تقرير سيرل نظرية المعطيات الحسية في الإدراك الحسي sense data theory of perception. فنحن لا نلاحظ معطيات حسية أو نملكها، ولا نستدل ما يوجد في العالم الخارجي عن طريق أية أوهام فلسفية مثل وهم المعطيات الحسية ما دام الإدراك الحسي ككل قصدياً أيضاً .

Nike Fotion, John Searle, p. 108.

ويصف سيرل نفسه على أنه واقعي ساذج naive realist أو واقعي مباشر direct realist .

وانظر في موقف سيرل من نظرية المعطيات الحسية:

- Brain O'Shaughnessy, "Sense Data," In Barry Smith (ed.), *John Searle*, pp. 169-172.

(١٢٦) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p. 45.

(١٢٧) - John R. Searle "Intentionality (1)," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy Mind*, pp. 383- 384.

(١٢٨) - Joelle Proust, "Action," in Barry Smith (ed.), *John Searle*, p. 102.

(١٢٩) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p.84.

(١٣٠) - Ibid, p. 85.

(١٣١) - Ibid, p.85.

(١٣٢) - Ibid, p.85; and see also Wilhelm Baumgartner and Jorg Klawitter, "Intentionality of Perception: An Inquiry Concerning J.R Searle's Conception of Intentionality with Special Reference to Husserl," in Armin Burkhardt (ed.), *Speech Acts, Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John Searle*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1990, p. 216.

(١٣٣) - Wilder Penfield, *the Mystery of the Mind: A Critical Study Consciousness and the Human Brain, Princeton, New Jersey:* Princeton University Press. 1975, p.76.

(١٣٤) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p.108.

(١٣٥) - John R. Searle "Intentionality (1)," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, p. 384.

(١٣٦) - Nick Fotion, *John Searle*, p. 110; and see also John R. Searle, *Rationality in Action*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, p.33 ff.

(١٣٧) - John R, Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, pp.104-105.

وانظر في السببية القصدية عند سيرل:

- D. Jacquette, "Searle's Intentionality Thesis", Synthese, 80, 1989, pp. 267-275.

وانظر أيضاً رد سيرل:

- John R. Searle, "Reply to Jacquette," *Philosophy and Phenomenological Research*, 49, 1989, pp. 701-708.

(١٣٨) - Nick Fotion, *John Searle*, p. 118.

(١٣٩) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p.143.

(١٤٠) - William Hirstein, On Searle, p. 12.

(١٤١) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, pp.143-144; and see also John Searle, *Minds, Brains and Science, Cambridge*, Mass.: Harvard University Press, 1997, pp.68-69.

(١٤٢) - John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, p.177.

(١٤٣) انظر في مناقشة خلفية القصدية:

- Barry Stroud, " The Background of Thought," In Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1991, pp. 245-258.

ورد سيرل على ستروود:

- John R. Searle, "Response: The Background of Intentionality and Action," in Ernest Lepore and Robert van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp. 289-293.

(١٤٤) - John R. Searle, The Rediscovery of the Mind, p. 179; and John R. Searle, "The Background of Meaning," In J. Searle and F. Kiefer and M.B. Bierwisch (eds.), *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht: Reidel, 1980, pp. 222-223; and see also Hubert L.Dreyfus, "Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality," *Social Research*, 60, No.1, 1993,pp.17-38; and Mark A. Wrathall, "Background Practices, Capacities

and Heideggerian Disclosure," in Mark Wrathall and Jeff Malpas (eds.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essay in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Vol.2, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2000, pp.103-106.

(١٤٥) - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, p.157.

(١٤٦) - Ibid, 148.

وانظر في الاعتراض على رأي سيرل القائل إن الخلفية ذاتها تفتقر إلى القصدية:

- D. M Armstrong, " Intentionality, Perception and Causality: Reflections on John Searle's *Intentionality*," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp. 152-153.

وانظر في رد سيرل على ديفيد آرمسترونج:

- John R. Searle, " Response: Perception and the Satisfactions of Intentionality," in *John Searle and His Critics*, pp. 184- 185.

(١٤٧) - John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, p. 185.

(١٤٨) - David M.Rosental, "A Theory of Consciousness," in Ned Block, Owen Flanagan, Guiven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, p.729.

(١٤٩) - John R.Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, p.73.

(١٥٠) - Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?," in Ned Block, Owen Flanagan, Guiven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, pp.520-521.

(١٥١) - John R.Searle, *The Mystery of Consciousness*, New York: A New York Review of Books, 1997, p.5.

(١٥٢) - John R.Searle, " God, Mind, and Artificial Intelligence," Interview with John R.Searle, in *Free Inquiry*, Amherst, NY, Vol.18, No.4, 1998, p.40.

(١٥٣) - Uriah Kriegel, " Is Intentionality Dependent Upon Consciousness?," *Philosophical Studies*, 116,2003, pp.271-272; and see also Robert Van Gulick, "How Should We Understand the Relation Between Intentionality and Phenomenal Consciousness," *Philosophical Perspectives*, 9 1995,pp.271-289.

(١٥٤) - Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press,

Bradford Books, 1997, pp.97-122; and Michael Tye, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000; and Michael Tye, " Blurry Images, Double Vision and Other Oddities: New Troubles for Representationalism?," in A. Jokic and Q.Smith (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford: Oxford University, 2003: and A. Byrne, "Intentionalism Defended," *Philosophical Review*, 110,2001, pp. 199-240.

(١٥٥) - David Armstrong , *The Nature of Mind*, Oxford : Oxford University Press , 1991; and David Rosenthal "Two Concepts of Consciousness," *Philosophical Studies*, 94,No.3, 1986, pp.329-359; and "Multiple Drafts and Higher- Order Thoughts," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 53,No.4, 1993, pp.911-918; and *Consciousness and Mind, Oxford:* Oxford University Press, 2004; and see also William G. Lycan "Consciousness as Internal Monitoring," *Philosophical Perspectives*, 9, 1990, pp.1-14; *Consciousness and Experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996;W.G.Lycan, " A Simple Argument for a Higher- Order Representation Theory of Consciousness," *Analysis*, 61, 2001, pp. 3 - 4; and see also Peter Carruthers, *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, and *Phenomenal Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press,2000; and R.Geinnaro (ed.), *Higher-Order Theories of Consciousness*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins,2004, pp.1-5.

(١٥٦) - Suzanne Cunningham, *What Is a Mind? An Integrative Introduction to the Philosophy of Mind*, p.71.

(١٥٧) - John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, p.65.

هناك من يحاول البرهنة على عدم وجود علاقة أساسية بين القصدية والوعي. ذلك أن بعض الحالات القصدية ليست واعية حتى بصورة ممكنة، مثل النظرة العمياء. إن المرضى الذين يعانون أذى في المخ لديهم القدرة على رؤية الأشياء، بمعنى ما، من غير أن تكون لديهم خبرات واعية. والرأي عندي أن هذه حالات لا يقاس عليها. See N. Nelkin, " The Connection Between Intentionality and Consciousness," in M.Davies and G. Humphreys (ed.), *Consciousness: Psychological and*

Philosophical Essay, Oxford: Blackwell, 1993, pp.224-239.

(١٥٨) الحق أن سيرل لم يعرض مبدأ العلاقة في صيغة واضحة. انظر في نقد سيرل:

- Jerry Fodor and Ernest Lepore, " What is the Connection Principle?," *Philosophy and Phenomenology Research*, 54,1994, pp.837-845.

وانظر في رد سيرل:

John R. Searle, " The Connection Principle and Ontology of the Unconscious: A Reply to Fodor and Lepore," *Philosophy and Phenomenology Research*, 54,1994, pp.847-855.

(١٥٩) - John R. Searle, *The Rediscovery of Mind*, p.132.

(١٦٠) - William Hirstein, *On Searle*, p.57.

(١٦١) - John R. Searle, *The Rediscovery of Mind*, p.131.

(١٦٢) - William Hirstein, *On Searle*, p.57.

(١٦٣) - Colin McGinn, "Consciousness and content," in Ned Block, Owen Flanagan, Guven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, p.300.

ويرى جالين ستراوسون – على خلاف برنتانو– أن الوعي هو المعيار لما هو عقلي.
Galen Strawson, *Mental Reality*, Cambridge Mass.; MIT Press, 1994,pp2-9.



مؤلفات سيرل (مرتبة ترتيباً زمنياً)

1956

(1) "Does It Make Sense to Suppose that All Events, Including Personal Experiences, Could Occur in Reverse?" Analysis Competition ninth problem, Analysis, Vol.16 No.6, New Series No. 54. June.

1958

(2) "Proper Names," *Mind,* Vol. LXVII, April.

(3) "Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference," *Analysis,* 18, 1957 1958.

1959

(4) "Determinables and the Notion of Resemblance," *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplement.

1961

(5) "The Lessons of Black Friday," *The Bridge: Youth in Revolt,* Institute of International Relations, Stanford University.

(6) Review of "Logical Positivism," ed. A.J.Ayer, *Philosophical Review,* Vol.70, July.

(7) "Meaning and Speech Acts," *Philosophical Review,* Vol. 71, October.

1964

(8) "How to Derive Ought from Is'," *Philosophical Review,* Vol. 73, January.

1965

(9) "What is a Speech Act?" *Philosophy in America,* ed. Max Black, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

(10) "The Faculty Resolution," *The Revolution at Berkeley,* Michael V. Miller and Susan Gilmore (eds.) New York: The Dial Press.

(11) Review of *The Coherence Theory of Truth,* by Haig Hatchadourian, *Philosophical Review,* Vol. 74.

1966

(12) "Assertions and Aberrations," *British Analytical Philosophy*, Bernard Williams and Montefiore (eds.), London: Routledge and Kegan Paul.

(13) Review of Locutionary and Illocutionary Acts, by Mats Furberg, *Philosophical Review*, Vol. 75, July.

1967

(14) "Determinables and Determinates," *The Encyclopedia of Philosophy*, ed .P. Edward, New York: Macmillan.

(15) "Proper Names and Definite Descriptions," ditto.

(16) "Strawson, P.F.," ditto.

(17) "Human Communication Theory and the Philosophy of Language," *Human Communication Theory*, Frank E.X. Dance (ed.) New York: Holt, Rinehart and Winston

(18) "Freedom and Order in the University," *Freedom and Order in the University*, Samuel Gorovitz (ed.), Cleveland, Ohio: The Press of Western Reserve University.

1968

(19) "A Foolproof Scenario for Student Revolts," *The New York Times Magazine*, December 29.

(20) "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts," *Philosophical Review*, Vol. 77, No.4.

1969

(21) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

1970

(22) "Reply to the Promising Game'", *Reading in Contemporary Ethical Theory*, Kenneth Pahel and Marvin Schiller (eds.), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice- Hall.

1971

(23) Edited and wrote introduction to *The Philosophy of Language*, London: Oxford University Press.

(24) *The Campus War*, New York: The World Publishing Co.



1972

(25) "Chomsky's Revolution in Linguistics," *The New York Review of Books*, 17, June 29.

1973

(26) "Linguistics and the Philosophy of Language," *Linguistics and Neighboring Disciplines*, Renate Bartsch and the Vennemann (eds.), Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1975.

1974

(27) "The Role of the Faculty," *in The Idea of a Modern University*, Sidney Hook, Paul Kurtz, Miro Todorovich (eds.), Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.

(28) "Agenda for the Future," Ibid.

1975

(29) "The Logical Status of Fictional Discourse," *New Literary History*, Vol. 6, February.

(30) "Indirect Speech Acts," in *Syntax and Semantics*, Vol.3, Speech Acts, Peter Cole and J.L. Morgan (eds.), New York: Academic Press.

(31) "A Taxonomy Of Illocutionary Acts," *In Language, Mind And Knowledge*, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 11, Keith Gunderson (Ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

(32) "Speech Acts and Recent Linguistics," in *Developmental Psycholinguistics and Communication Disorders*, Annals of the New York Academy of Sciences.

(33) "The Grammar of Dissent," review of Ian Robinson, The New Grammarian's Funeral, in *Times Literary Supplement*, November 21.

1976

(34) "The Rules of the Languages Game," review of Reflections on Language by Noam Chomsky *The Times Literary Supplement*, September 10.

(35) Review of A Linguistic Theory of Speech Acts by J. Sadock, *Language*, December.

(36) "Re-iterating the Differences: A Reply to Derrida," *Glyph*, Vol.No.1.

1978

(37) "Entrevista sobre libertad human y libertad academica," (with Stuart Hampshire), *Teorema*, 7/3-4 (Universidad de Valencia).

(38) "Sociobiology and the Explanation of Behavior," in *Sociobiology and Human Nature*, Gregory, Silvers, and Sutch (eds.), San Francisco: Josey Bass.

(39) " Prima facie Obligations," in *Practical Reasoning*, Joseph Raz (ed), Oxford: Oxford University Press.

(40) "The Philosophy of Language," in *Men of Ideas*, Bryan Magee (ed.), London: British Broadcasting Corporation.

(41) "Mind and Language," *Prospects for Man: Communication*, W.J. Megaw (ed.), Toronto: York University.

(42) "Literal Meaning," *Erkenntniss* Vol. 13.

(43) "Psychology Group Report," (co- author) *in Morality as a Biological Phenomenon*, Gunther S.Stent (ed). Berkeley, CA: University of California Press.

(44) "A More Balanced View," *The University and the State*, S. Hook, P.Kurtz, M. Todorovich (eds.), Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.

1979

(45) "Intentionality and Use of Language," *in Meaning and Use*, A. Margalit (ed.), Dordrecht, Holland: Reidel.

(46) "What is an Intentional State?" *Mind*, Vol. 88, No. 349, January.

(47) "Metaphor," *in Metaphor and Thought*,A. Ortony (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

(48) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.

(49) "The Intentionality of Intention Action," *Inquiry*, Vol. 22, No.3, Autumn.

(50) "Referential and Attributive," *Monist* Vol. 62, No. 2, April.

(51) "Reply to Fodor on Methodological Solipsism," *The Behavioral and Brain sciences*.

(52) "Reply to Chomsky on Rules and Representation," *The Behavioral and Brain Sciences*.

(53) Chairman's opening address and concluding remarks in: Brain and Mind Proceedings of the CIBA Conference on Brain and Mind. Amsterdam: Excerpta Medica.

1980

(54) "Las Meninas and the Paradoxes of Pictorial Representation," *Critical Inquiry*, Vol. 6, No. 3.

(55) *Speech Act Theory and Pragmatics*, editor with F. Kiefer and M. Bierwisch, Dordrecht, Holland: Reidel.

(56) "The background of Meaning," *Speech Act Theory and Pragmatics*. J.R. Searle, F. Kiefer and M. Bierwisch (eds.) Dordrecht, Holland: Reidel.

(57) "Minds, Brains, and Programs," *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol.3.

(58) "Intrinsic Intentionality," reply to criticisms of "Minds, Brains and Programs," *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol.3.

(59) "The Chinese Room Revisited," response to further commentaries on "Minds, Brains and programs," *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol.5, No.2.

(60) Interview with John Searle in "Speech Act Theory: Ten Years Later", *Versus*, (Milano) 26/27.

1981

(61) "Analytic Philosophy and Mental Phenomena," *Midwest Studies in Philosophy*, Vol.6.

(62) "Intentionality and Method," *The Journal of Philosophy*, vol. 78. November.

1982

(63) "The Myth of the Computer," *The New York Review of Books*, April 29.

(64) "The Myth of the Computer: An Exchange," *The New York Review of Books*, June 24.

(65) "Proper Names and Intentionality," *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 63, No.3, July.

(66) "Meaning," *Colloquy* 44, Berkeley: The Center Of Hermeneutical Studies, G.T.U.

1983

(67) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge: Cambridge University Press.

(68) "The Word Turned Upside Down," *The New York Review of Books,* 30 October 27.

1984

(69) "An Exchange on Deconstruction," *The New York Review of Books,* 30, February 2.

(70) Interview "Von der Sprechaktteorie zur Intentionalitat," *Information Philosophie,* January, March.

(71) *Minds, Brains And Science,* The 1984 Reith Lectures, London: British Broadcasting Corporation.

(72) "Intentionality and Its Place in Nature" *Synthese,* Vol. 61, No.1. October.

(73) "Has Artificial Intelligence Research Illuminated Human Thinking?" Panel Discussion with Hubert L. Dreyfus, John McCarthy, Marvin L. Minsky and Seymour Papert in: *Annals of the New York Academy of Sciences,* Vol. 426, Computer Culture, Heinz R. Pagels (ed.), pp. 138-160.

1985

(74) With Daniel Vanderveken: *Foundations of Illocutionary logic,* Cambridge: Cambridge University Press.

1986

(75) "Discusija John Searle, Karl- Otto Apel," *Theoria,* Beograd.

(76) "Meaning, Communication and Representation", in *Philosophical Grounds of* Rationality, R. Grandy and R. Warner (ed). Oxford: Clarendon Press.

(77) "Notes on conversation," in *Contemporary Issues in language and Discourse,* D. G. Ellis and W.A Donohue (eds.), Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlebaum Associates.

1987

(78) "Indeterminacy, Empiricism and the First Person", *The Journal of Philosophy,* Vol. 84, No3.

(79) "Wittgenstein" in *The Great Philosophers,* Bryan Magee (ed.), London: BBC Books.

(80) "Minds and Brains without Programs," Mindwaves, C. Blakemore & S. Greenfield (eds.), Oxford: Basil Blackwell.

1988

(81) Interview in World Literature, Vol. 9, in Korean.

(82) "Turing the Chinese Room," in *Synthesis of Science and Religion,* T.D Singh and Ravi Gomatan (eds.) San Francisco: Bhaktivedenta Institute.

1989

(83) "Artificial Intelligence and The Chinese Room: An Exchange," *The New York Review Of Books,* 36, February 16.

(84) Interview with Bill Moyers, *A World of Ideas,* New York: Doubleday.

(85) "Consciousness, Unconsciousness and Intentionality," *Philosophical Topics,* Vol. 17. No. 1, Spring.

(86) "Reply to Jacquette", *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. XLIX, No.4, June.

(87) "How Performatives Work," *Linguistics and Philosophy,* Vol.12, pp.535-558.

(88) "Individual Intentionality and Social Phenomena in the Theory of Speech Acts," *Semiotics and Pragmatics,* Gerard Deledalle (ed.), Amsterdam. Philadelphia: John Benjamins.

1990

(89) "Is the Brain's Mind a Computer Program?" *The Scientific American*, January.

(90) "Cognitive Science and the Computer Metaphor," *in Artificial Intelligence, Culture and Language: On Education and Work,* Bo Goranzon and Magnus Florin (eds.), London: Springer Verlag.

(91) "Collective Intentions and Actions," *in Intentions in Communications,* P. Cohen, J Morgan and M.E Pollack (eds.), Cambridge, Mass.: MIT Press, Bradford Books.

(92) "Epilogue to the Taxonomy of Illocutionary Acts," in *Cultural Communication and Intercultural Contact,* Donald Carbaugh (ed.), Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

(93) "Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive science," *The Behavioral and Brain Sciences,* December.

(94) "Who is Computing with the Brain," *The Behavioral and Brain Sciences,* December.

(95) "Is the Brain a Digital Computer?" Presidential address to the A.P.A, *Proceeding of the American Philosophical Association.*

(96) "The Storm Over the University," *The New York Review of Books,* December 6.

1991

(97) "The Storm Over the University, An Exchange," *The New York Review of Books,* February 14.

(98) "The Storm Over the University, A further Exchange," *The New York Review of Books,* May 16.

(99) "Yin and Yang Strike Out," in *The Nature Of Mind,* David M. Rosenthal (ed.), Oxford: Oxford University Press.

(100) "Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts," *In John Searle and His Critics,* Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), Oxford: Blackwell.

(101) "Response: The Mind - Body Problem," *in John Searle and His Critics.*

(102) "Response: Reference and Intentionality," *in John Searle and His Critics.*

(103) "Response: The Background of Internationality and Action," *in John Searle and His Critics.*

(104) "Response: Explanation in the Social Sciences," *In John Searle and His Critics.*

(105) "Response: Application of the Theory," *in John Searle and His Critics.*

(106) "Contemporary Philosophy in the United States", *Divided Knowledge,* David Easton and Corinne S. Schelling (eds.) Newbury Park, Calif: Sage Publications.

(107) "L'analogia cervello/ computer: un errore filosofico," *in l'autonoma spirituale, menti, cervelli e computer,* Guilio Giorello and Piergiogio Strata (eds.), Roma- Bari: Laterza.

(108) "Intentionalistic Explanations in the Social Science," *Philosophy of the Social Science,* Vol.21, No. 3. September.

(109) "Consciousness, Unconsciousness and Intentionality," *in Consciousness Enrique Villanueva* (ed.), *Atascadero,* California: Ridgeview Publishing Company.



1992

(110) *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge, Mass.: London England: MIT Press. A Bradford Book

(111) "Is there a Problem about Realism?" *Filosoficky Casopis,* (Filosoficky Ustav, Prague) 40/3.

(112) "Individual intentionality and Social Phenomena in the Theory of Speech Acts', *La Cultura Italiana e letterature Straniere Moderne,* Universita di Bologna, Ravenna: Longo Editore.

(113) "Conversation," in *(On) Searle On Conversation,* Herman Parret and Jef Vershueren (eds.), Amsterdam Philadelphia: John Benjamins.

(114) " Conversation Reconsidered," in *(On) Searle on Conversation,* Herman Parret and Jef Vershueren (eds.), Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.

1993

(115) "Is there a Crisis in American Higher Education?" *Bulletin of the American Academy of Arts Sciences,* Vol. XLVI, January.

(116) "The Problem of Consciousness," *Social Research,* Vol. 60, No.1. Spring.

(117) "Rationality and Realism. What is at Stake," *Deadalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences,* Fall.

(118) "The Failures of Computationalism," *Think,* Vol. 2, June.

1994

(119) "Literary Theory and its Discontents," *New Literary History,* Vol.25, Summer.

(120) "Structure and Intention in Language: A reply to Knapp and Michaels," *New Literary History,* Vol, 25, Summer.

(121) "The Mission of the University," *Academic Questions,* Vol, 7.No.1

(122) "Animal Minds," *Midwest Studies in Philosophy*, Vol., XIX.

(123) "Intentionality (1)," in A Companion to the Philosophy of Mind, Samuel Guttenplan (ed.), Oxford, Cambridge, MA.: Basil Blackwell.

(124) "Searle, John R.," *in A Companion to the Philosophy of Mind,* Samuel Guttenplan (ed.).

(125) "The Connection Principle and the Ontology of the Unconscious," *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol., LIV, No.4.

1995

(126) "Consciousness, the Brain And the Connection Principle: A Reply," *in Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. LV, No. 1.

(127) Several entries in *The Oxford Companion to Philosophy,* Ted Honderich (ed.), Oxford. New York: Oxford University Press.

(128) "Q&A Interview," *California Monthly,* February.

(129) "Ontology is the Question," in Speaking Minds, *Interviews with Twenty Eminent Cognitive Scientists,* Peter Baumgartner and Sabine Payr (eds.), Princeton, N.J.: Princeton University Press.

(130) *The Construction of Social Reality,* New York: the Free Press; Harmondsworth, Middlesex; Penguin Books.

(131) Interview re Construction of Social Reality, *in Journal of Consciousness Studies,* No.2.

(132) "How Artificial Intelligence Fails," *The world and I,* July.

(133) "Some Relations between Mind and Brain," *In Neuroscience, Memory and Language,* Richard D. Broadwell (ed.), Vol.1 of Decade of the Brain, L.L Judd and D.C Murphy (eds.), Washington, D.C: Library of Congress.

(134) "The Mind and Computation," in *Revolutionary Changes in Understanding Man and Society,* Johann Goetschl (ed.), Dordrecht, Boston. London. Kluwer Academic Publishers.

(135) "The Mystery of Consciousness,"(Review of Francis Crick, The Astonishing Hypothesis and Roger Penrose, Shadows of the Mind in *The New York Review of Books,* November 2.

(136) "The Mystery of Consciousness: part II," (Review of Gerald M. Edelman, The Remembered Present and Bright Air, Brilliant Fire, Daniel C. Dennett, Consciousness Explained and Israel Rosenfield, The Strange, Familiar and Forgotten, *in The New York Review of Books,* November 16.

(137) "The Mystery of Consciousness: an Exchange," (with Daniel C. Dennett), *The New York Review of Books,* December 21.

(138) "Menschlicher Geist and Computer," *Wissenchaftsforschung,* Band 9,10, Garz, Austria.

1996

(139) "A Philosophical Self- Portrait," *A Dictionary of Philosophy,* Thomas Mautner (ed.), Oxford. Cambridge, Mass.: Blackwell.

(140) The Philosophy of Mind, 12 lectures on video tapes and audio tapes in the series *Superstar Teachers, The Teaching Company*, Springfield, VA.

1997

(141) " Consciousness and the Philosophers, (Review of David J. Chalmers, The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory) in *The New York Review of Books*, March 6.

(142) "Consciousness and the Philosophers: An Exchange,"(Reply to David J. Chalmers), *The New York Review of Books*, May 15.

(143) "PrÕcis of the Construction of social reality," *Philosophy and Phenomenological Research, June*, Vol. 57, No.2.

(144) "Responses to Critics of the Construction of Social Reality," *Philosophy and Phenomenological Research*, June.

(145) *The Mystery of Consciousness*, New York A New York Review Book.

(146) "The Explanation of Cognition," in *Thought and Language*, John Present (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

(147) " Breaking the Hold: Silicon Brains, Conscious Robots and Other Minds," in *the Nature of Consciousness*, Block, Flanagan and Guzeldere (eds.). Cambridge, MA. London: MIT press.

1998

(148) "How To Study Consciousness Scientifically," *Brain Research Reviews*, (Proceedings of Nobel Symposium, Stockholm, June 1997) Vol. 26.

(149) " The Mind and Education," *Self Awareness, Its Nature and Development*, Michel Ferrari and Robert J. Sternberg (eds.), New York. London: the Guildford Press.

(150) "La Conscience et le Vivant," interview with John R. Searle in *Sciences Humaines*, Auxerre, 86.

(151) "God. Mind, and, Artificial intelligence," interview with John R. Searle, in *Free Inquiry*, Amherst, NY, Vol. 18. No 4.

(152) "Brains and Machines: Correcting some Famous Mistakes", In *Cerebrum*, New York: The Dana Press.

(153) "Postmodernism and Truth", *Two be:* 2B, No. 13.

(154) *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.

(155) "Do we Understand Consciousness?" Dialogue with Walter Freeman, *Journal of Consciousness Studies,* Vol.5.

(156) "Social Ontology and the Philosophy of Society," *Analyse & Kritik,* Vol. 20.

(157) " Truth: A Reconsideration of Stawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson,* (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.385-401.

1999

(158) "I Married a Computer," (Review of Ray Kurzweil, The Age of Spiritual Machines), in *The New York Review Of books,* April 8

2000

(159) "Mental Causation, Conscious and Unconscious: A Replay to Anthonie Meijers," *International Journal of Philosophical Studies,* Vol.8, No.2, pp.171-177.

(160) "Consciousness, Free Action and The Brain," *Journal of Consciousness Studies,* Vol.7, No.10, pp.3-22.

(161) "Interview mit Professor John R. Searle," *ZIF Bielefeld Mitteilungen*

(162) " Interview with John Searle, *The Thinker*, The Journal of Cognitive Science at UC Berkeley, Vol.11, Issue1, Spring.

(163) " The Green Revolution," *The Greatest Inventions of the Past 2000 Years,* John Brockman (ed.) New York: Simon and Schuster.

(164) " Consciousness," *Annual Review of Neuroscience,* Vol.23.

2001

(165) *Rationality in Action, Cambridge*: MIT Press.

(166) "PrÕcis of Rationality in Action," *Philosophical Explorations,* Vol.4, No.2, pp.66-69.

(167) "Free Will," *Boxmind* (online publication) London.

(168) "Meaning, Mind and Reality," *Revue Internationale de Philosophie,* Vol.55, No.216, pp.173-179.

(169) "Responses de Searle," *Revue Internationale de Philosophie.*

(170) "J.L.Austin (1911- 1960)," *A Companion to Analytic Philosophy,* A P.Martinich and David Sosa (eds.), Oxford / Malden MA; Blackwell.

(171) " Free Will as a Problem in Neurobiology," *Philosophy*, Vol.76, No.298, Oct., pp.491-514.

(172) A New Alliance Between Science and Philosophy," *Il fuco nel cristallo- The fire in the crystal*, Vol.2 December.

2002

(173) "End of the Revolution," (Review of Noam Chomsky, New Horizons in the Study of language), *The New York Review of Books*, February 28.

(174) " Sneaked' or Snuck'," (Review of Steven Pinker, Words and Rules: the Ingredients of Language, *The New York Review of Books* March.

(175) " Words and Rules'; An Exchange," (with Stephen Pinker), *The New York Review of Books*, June 27.

(176) " Chomsky's Revolution: An Exchange," (with Noam Chomsky), *The New York Review of Books*, July 18.

(177) *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

(178) " Why I am Not a Property Dualist?" *Journal of Consciousness Studies*, Vol.9, No.12, pp.57-64.

(179) " Twenty One Years in the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, John Preston and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press.

(180) " Artificial Intelligence and the Study of Consciousness," *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Theology*, International Conference on Science and Faith, Philadelphia: Saint Joseph's University Press.

(181) " Realism," interview in *What Philosophers Think*, Julian Baggini & Jeremy Strangroom (eds.), London/New York: Continuum.

2003

(182) " Reply to Barry Smith," *American Journal of Economics and Sociology*, 62,pp.299-309.

2004

(183) *Mind: A Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

2006

(184) Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power, columbia University Press.

المصادر والمراجع

أولاً – من مؤلفات جون سيرل:

١ – الكتب:

- Searle, John R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- .... (1979). *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- .... (1985). *Intentionality:* An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge: Cabridge University Press.
- .... (1992). *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- .... (With Daniel Vanderveken) (1995). *The Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- .... (1997). *The Mystery of Consciousness*, New York Review of Books.
- .... (1997). *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,
- .... (1999). *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.
- .... (2001). *Rationality in Action*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- .... (2002). *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- .... (2004). *Mind: A Brief Introduction*, Oxford :Oxford University Press.

٢ – المقالات التي لم تنشر في الكتب السابقة:

- .... (1979). "What Is an Intentional State?" *Mind*, 88,349, January, pp.74 -92.
- .... (1980). "Intrinsic Intentionality," *Behavior and Brain Science*, 3, pp.450 -456.
- .... (1989). "Consciousness, Unconsciousness and Intentionality," *Philosophical Topics*, 17,1, pp.193 -209.
- .... (1989). "Reply to Jacquette," *Philosophy and Phenomenological*



Research, 49, pp.701 -708.

- .... (1991). "Response: Meaning, Intentionality and Speech Acts," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp.81 -102.
- .... (1991). "Response: Perception and the Satisfactions of Intentionality," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp.227 -241.
- .... (1991). "Response: Reference and Intentionality," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp.227 -241.
- .... (1991). "Response: The Background of Intentionality and Action," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp.289 -299.
- .... (1994). "The Connection Principle and Ontology of the Unconscious: A Reply to Fodor and Lepore," *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, pp.847 -855.
- .... (1995)."Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXXIV, No.1, March, pp.217 -232.
- .... (1996). "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui -James (ed.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp.1 -24.
- .... (1997). "The Explanation of Cognition," in John Preston (ed.), *Thought and Language*, pp.103 -126.
- .... (1998). "God, Mind, and Artificial Intelligence," Interview with John R. Searle, in *Free Inquiry*, Amherst, NY, Vol. 18, No.4, pp.39 -41.
- .... (1998). "Searle, John R.," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp.544 -550.
- .... (1998). "Intentionality," in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 379 -386.
- .... (1998). " Truth: A Reconsideration of Stawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.385 -401.
- .... (2000). "Limits of Phenomenology," in Mark Wrathall and Jeff

Malpas (ed.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essay in Honor of Hubert L.Dreyfus*, Vol.2, Cambridge, Mass.: The MIT Press,pp.71 -92.
- .... (2001)."Meaning, Mind and Reality," *Revue Internationale de Philosophie*, Vol.55, No.216, pp.173 -179.
- .... (2001). " J.L.Austin (1911 -1960)," in *A Companion to Analytic Philosophy*, Aloysius P. Martinich and David Sosa (eds.), Oxford /Malden MA: Blackwell, pp.218 -230.
- .... (2002)." Twenty One Years in the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and artificial Intelligence*, John Preson and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp.51 -69.
- .... (2002)." Why I am Not a Property Dualist?" *Journal of Consciousness Studies*, Vol.9, No.12, pp.57 -64.

ثانياً – دراسات عن سيرل وفلسفة العقل والقصدية:

- Apel, Karl Otto, (1993). " Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?" in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), John Searle and His Critics, pp.31 -55.
- Armstrong, David M. (1991). *The Nature of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong, David M. (1991). " Intentionality, perception, and Causality: Reflections on John Searle's Intentionality," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, pp.149 -158.
- Austin, J. L. (1970). *Philosophical Papers*, J.O. Urmson and G.J.Warnock (eds.), Oxford: Clarendon Press.
- Baker Lynne Rudder (1998). " Propositional Attitudes," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp.488 -493.
- Baumgartner, Wilhelm and Jorg Klawitter (1990). "Intentionality of Perception: An Inquiry Concerning J.R Searle's Conception of Intentionality with Special Reference to Husserl," in Armin Burkhardt (ed.), *Speech Acts, Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John Searle*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, pp. 210 -225.
- Bechtel, William and George Graham (eds.) (1999). *A Companion to Cognitive Science*, Oxford: Blackwell.

- Block, Ned, Owen Flanagan and Guven Guzeldere (eds.) (1998). T*he Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Brandl, Johannes (1996). " Intentionality," in Liliana Albertazzi, Massimo Libard and Roberto Poli (eds.), *The School of Franz Brentano, Dordrecht: Kluwer*, pp.261 -284.
- Brentano, Franz (1992). *Psychology From an Empirical Standpoint*, 2nd ed translated by A.C. Rancurello, D.B. Terrell and L. McAlister, London: Routledge.
- Burkhardt, Armin (ed.) (1990). *Speech Acts, Meaning and Intentions: Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle*, Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Byrne, Alex (1998). " Behaviourism," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp.132 -140.
- Carruthers, Peter (1996). *Language, Thought, and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruthers, Peter (2000). *Phenomenal Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chisholm, Roderick M. (1952). " Intentionality and the Theory Signs," *Philosophical Studies* 3, 1952, pp.56 -63.
- Chisholm, Roderick M. and Wilfrid Sellars (1972). "Chisholm - Sellars Correspondence on Intentionality," in Ausonio Marras (ed.), *Intentionality, Mind, and Language*, pp.214 -248.
- Churchland, Paul M. (2003). "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," in David Robb and Timothy O'Connor (eds.), *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*, London: Routledge, pp.391 - 426.
- Carne, Tim (1988). "Intentionality," in Edward Craig (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol.4, pp.816 -821.
- Crane, Tim (1998). "Intentionality as the Mark of the Mental," in Anthony O'Hear (ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind*, pp. 229 -251.
- Crane, Tim (2001). *Elements of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Crane, Tim (2003). *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds, Machines and Mental Representation*, second edition, London and New York: Routledge.



- Cunningham, Suzanne (2000). *What is a Mind? : Integrative Introduction to the Philosophy of Mind, Indianapolis/* Cambridge: Hackett Publishing.
- Davis M. and G.W. Humphreys (eds.) (1993). Consciousness, Oxford: Blackwell.
- Davidson, Donald (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective,* Oxford: Clarendon Press.
- Dennett, Daniel (1995). "Intentionality," in Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, p.381.
- DeVries Willem A. and Timm Triplett (2000). *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind," including the complete text of Sellars's essay,* Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Dretske, Fred (1981). *Knowledge and the Flow of Information,* Oxford: Basil Blackwell.
- Dretske, Fred, (1997). *Naturalizing The Mind, Cambridge,* Ma.: MIT Press, Bradford Book.
- Dretske, Fred (2003). " The Intentionality of Perception," in Barry Smith (ed). *John Searle*, pp.154 -168.
- Dreyfus, Hubert L.(1993). "Heidegger's Critique of the Husserl/Searle Account of Intentionality," *Social Research*, 60, No.1, 1993,pp.17 -38.
- Dummett, Michel (1996). *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Second Printing.
- Faigenbaum, Gustavo (2001). *Conversations with John Searle,* Montevideo, Uruguay: Libros EnRed.
- Fodor, Jerry (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fodor, Jerry and Ernest Lepore (1994). " What is the Connection Principle?," *Philosophy and Phenomenology Research,* 54, pp.837 -845.
- Fotion, Nick (2000). *John Searle,* Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Geinnaro, R. (ed.) (2004), *Higher -Order Theories of Consciousness,* Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Goldberg Sanford and Andrew Pessin (1997). *Gray Matters: An Introduction to the Philosophy of Mind, Armonk:* M.E. Sharpe.



- Graham, George (1998). *Philosophy of Mind: An Introduction,* 2nd ed., Oxford Blackwell.
- Grewendorf Gunther and Georg Meggle (eds.) (2002). *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle,* Dordrecht: Kluwer Academic.
- Gulick, Robert Van (1995). "How Should We Understand the Relation Between Intentionality and Phenomenal Consciousness," *Philosophical Perspectives,* 9, pp.271 -289.
- Guttenplan, Samuel (ed.) (1998). *A Companion to the Philosophy of Mind,* Oxford: Blackwell.
- Guttenplan, Samuel (1998). " An Essay on Mind," In Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind,* pp.1 -107.
- Guttenplan, Samuel (2000). *Mind's Landscape: An Introduction to the Philosophy of Mind,* Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jurgen (1993). "Comments on John Searle:" Meaning, Communication, and Representation," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics,* p.17 -29.
- Hahn, Lewis Edwin (ed.) (1997). *The Philosophy of Roderick M. Chisholm* (The Library of Living Philosophers, Vol. XXV), Chicago and La Salle Illinois: Open Court.
- Harman, Gilbert (1999). "Intentionality," in William Bechtel and George Graham (eds.), *A Companion to Cognitive Science,* Oxford: Blackwell, p.602 -610.
- Heil, John (1998). Philosophy of Mind, *A Contemporary Introduction,* London and New York: Routledge.
- Hempel, Carl G. (2000). *Selected Philosophical Essays,* Richard Jeffrey (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirstein, William (2001). *On Searle,* Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Honderich, Ted (2001). "Consciousness as Existence, and the End of Intentionality," in Anthony O' Hear (ed.), *Philosophy at the New Millennium,* Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacob, Pierre (1997). *What Minds Can Do,* Cambridge: Cambridge University Press.

- Jacquette, Dale (1998). "Searle's Intentionality Thesis", *Synthese,* 80, pp. 267 -275.
- Dele Jacquette (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Brentano,* Cambridge University Press.
- Jacquette, Dale (2004). "Brentano's Concept of Intentionality," in Dele Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano,* pp. 98 - 130.
- Kenny Anthony (2000). *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy,* Oxford: Blackwell Publishers.
- Kim, Jaegwon (1995). " Problems of the Philosophy of Mind," in Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy,* Oxford, New York: Oxford University Press, pp.574 -579.
- Kim, Jaegwon (1998). *Philosophy of Mind,* Oxford: Westview Press.
- Kriegel, Uriah (2003). " Is Intentionality Dependent Upon Consciousness?" *Philosophical Studies,* 116, pp.271 -307.
- Lepore, Ernest and Robert Van Gulick (eds.) (1991). *John Searle and His Critics,* Oxford: Blackwell.
- Locke, John (1961). *An Essay Concerning Human Understanding,* edited with an Introduction by J.W. Yolton Dent: London.
- Lowe, E.J. (2000). *An Introduction to the Philosophy of Mind,* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyons, William (1995). *Approaches to Intentionality,* Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Lycan, William G. (1996). " Philosophy of Mind," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui -James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy,* Oxford: Blackwell, 1996, pp. 167 -197.
- Lycan, William G.(1990). "Consciousness as Internal Monitoring," *Philosophical Perspectives,* 9,1990, pp.1 -14.
- Lycan, William G. (1996). *Consciousness and Experience,* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lycan, William G. (2001). " A Simple Argument for a Higher - Order Representation Theory of Consciousness," *Analysis,* 61, pp. 3 -4.
- Minsky, Marvin L (ed.) (1968). *Semantic Information processing,* Cambridge, Mass.: MIT press.
- Malle, Bertram F., Louis J. Moses and Dare A. Baldwin (eds.) (2003).

Intentions and Intentionality: Foundation of Social Cognition, MIT Press.

- Margolis, Joseph (2004). "Reflections on Intentionality," in Dale Jacquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano,* pp. 131 -148.
- Marras, Ausonio (1972). Intentionality, *Mind and Language,* Urbana, Ill.: University Illinois Press.
- Martinich, A.P. and David Sosa (eds.) (2001). *A Companion to Analytic Philosophy,* Oxford /Malden MA: Blackwell.
- McGinn, Colin (1998). *The Character of Mind: An Introduction to The Philosophy of Mind,* second edition, Oxford: Oxford University Press.
- McGinn, Colin (1998). " Consciousness and Content," in Ned Block, Owen Flanagan, Guiven Guzeldere (eds.), T*he Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* pp.295 -307.
- Nagel, Thomas (1998). "What Is It Like to Be a Bat?" in Ned Block, Owen Flanagan, Guiven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* pp.519 -527.
- Nelkin, N (1993). " The Connection Between Intentionality and Consciousness," in M.Davies and G. Humphreys (ed.), *Consciousness: Psychological and Philosophical Essay,* Oxford: Blackwell, 1993, pp.224 -239.
- O'Hear Anthony (ed.) (1998). *Current Issues in Philosophy of Mind,* Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Shaughnessy, (2003). Brain "Sense Data," In Barry Smith (ed.), *John Searle,* pp.169 -172.
- Penfield, Wilder (1975). *The Mystery of the Mind: A Critical Study Consciousness and the Human Brain,* Princeton, New York: Princeton University Press.
- Perry, John (1998). " Intentionality (2)," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind,* pp. 386 -395.
- Preston, John (ed.) (1997). T*hought and Language,* Cambridge: Cambridge University Press.
- Proust, Joelle (2003). "Action," in Barry Smith (ed.), *John Searle,* pp.102 - 127.
- Quine, W.V. (1964). *Word and Object,* Cambridge: Mass.: MIT Press, second printing, (first ed. 1960).



- Quine, W.V. (1987). "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy,* Vol. LXXXIV, No.1, 1987, pp.5 -10.
- Rosental, David M. (1993). "Multiple Drafts and Higher - Order Thoughts," *Philosophy and Phenomenological Research,* Vol. 53,No.4, 1993, pp.911 -918.
- Rosental, David M. (1996). "Two Concepts of Consciousness," *Philosophical Studies,* 94,No3, 1986, pp.329 -359.
- Rosental, David M. (1998). "A Theory of Consciousness," in Ned Block, Owen Flanagan, Guiven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates,* pp.729 -753.
- Rosental, David M. (2004). *Consciousness and Mind,* Oxford: University Press.
- Russell, Bertrand (1921). *The Analysis of Mind,* London: George Allen and Unwin.
- Ryle, Gilbert (1970). *The Concept of Mind,* Harmondsworth: Penguin Books.
- Sanford, David H. "Chisholm on Brentano's Thesis," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Roderick M. Chisholm,* pp.201 -214.
- Sellars, Wilfrid (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind,* with introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Smith, Barry (1996). *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano,* Chicago and La Salle: Illinois.
- Smith, Barry (ed.) (2003). *John Searle,* Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Barry (2003). "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," in Barry Smith (ed.), *John Searle,* pp.1 -33.
- Sterelny, Kim (1999). *The Representational Theory of Mind,* An Introduction, Oxford: Basil Blackwell.
- Strawson, Galen (1994). *Mental Reality,* Cambridge MA: MIT Press.
- Strawson, P.F. (1998). " Reply to John Searle," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson,* (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.402 -404.
- Stroud, Barry (1991). "The Background of Thought," in Ernest Lepore and Robert Van Gulick (ed.), *John Searle and His Critics,* pp.245 -258.

- Thomasson, Amie (2000). "After Brentano: A One - Level Theory of Consciousness," *European Journal of Philosophy,* 8,2, pp.190 -209.
- Tye, Michael (1995). *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind,* Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye, Michael (2002). *Consciousness, Color, and Content,* Cambridge, MA.: MIT Press.
- Tye, Michael (2003). " Blurry Images, Double Vision and Other Oddities: New Troubles for Representationalism?" in A. Jokic and Q.Smith (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives,* Oxford: Oxford University, pp.7 -32.
- Velarde - Mayol, Victor (2001). *On Brentano,* Belmont: Wadsworth.
- Wittgenstein, Ludwig (1963). *Philosophical Investigations,* translated by G.E.M Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.
- Wrathall, Mark A. (2000). "Background Practices, Capacities and Heideggerian Disclosure," in Mark Wrathall and Jeff Malpas (eds.), *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essay in Honor of Hubert L. Dreyfus,* Vol.2, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp.93 -114.

ثالثاً – القواميس والموسوعات الفلسفية:

- Audi, Robert (General editor) (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* 2[ed], Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackburn, Simon, (1996). *Oxford Dictionary of Philosophy,* Oxford and New York: Oxford University Press.
- Borchert, Donald M (editor in Chief) (1996). *The Encyclopedia of Philosophy,* Supplement, New York: Macmillan Reference ASU.
- Brown, Stuart, Dian Collinson, Robert Wilkinson (eds.) (2002). *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers,* London and New York: Routledge.
- Bruccoli, Mathew J., Richard Layman and Leemon B. McHenry (eds.) (2003), *American Philosophers, 1950 -2000,* Gale Group.
- Bunge, Mario Augsto (2003). *Philosophical Dictionary,* Promethus Books.
- Craig, Edward (General editor) (1998). *Routledge Encyclopedia of Philosophy,* London and New York: Routledge. 10 - Volume.



- Flew, Antony (ed.) (1999). *A Dictionary of Philosophy,* St.Martin's Press.
- Honderich, Ted (ed.) (1995). *The Oxford Companion to Philosophy,* Oxford and New York: Oxford University Press.
- Lamarque, Peter V. and R.E. Asher (eds.) (1997). *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language,* Pergamon.
- Mautner, Thomas (1995). *A Dictionary of Philosophy,* Oxford: Blackwell Publisher.
- Mautner, Thomas (ed.) (1997). *Penguin Dictionary of Philosophy,* London, UK: Penguin Book Ltd.
- Martin, Robert (1998). *The Philosopher's Dictionary,* second edition, Broadview Press.
- Rosenthal, M. and P.Yudin (eds.) (2003). *A Dictionary of Philosophy,* International Law & Taxation.
- Runes Dagobert D. (ed.) (2001). *A Dictionary of Philosophy,* Kensington Publishing Corporation.
- Urmson, J.O. and Jonathan Ree (eds.) (1993). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers,* New edition, London and New York: Routledge.
- Wilson, Robert A. and Frank C. Keil (eds.) (1999). *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences,* Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.

John Searle's Theory of Intentionality: A Study of Philosophy of Mind

ABSTRACT

John Searle is one of the most important and influential living philosophers of the last thirty years. The core concept of his philosophy is intentionality. Intentionality is the mind capacity to direct itself at things or represent them. How the mind works? How can the human mind represent the external world? Representation is the primary function of our minds. When we believe, think, plan, hope, desire, conceive, we are representing the world, and this makes our mental states intentional states. Do all mental states exhibit intentionality? Do only mental states exhibit intentionality? What is the structure of intentional states? What is intentionality of perception and action? What is the relation between intentionality and consciousness? What is the relation between intentionality of mind and intentionality of language? In this monograph, I try to answer these questions and others, and I will reconstruct Searle's theory of intentionality and evaluate it in the light of history of intentionality, especially Brentano's thesis, and recent developments in the philosophy of mind.



Author:

Dr. Salah Ismail :

- Ph. D. From Cairo University, 1994. Thesis title: Philosophy of Language and logic in Quine.
- Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Cairo University, Specialization: Contemporary Philosophy..
- Research Interests: Philosophy of Language, Logic. Epistemology and Philosophy of Science and Philosophy of Mind.

Publications :

Books:

1 - *Oxford Schools' Linguistic Analysis*. Beirut: Dar Al-Tanweer, 1993.

2 - *Philosophy of Language and Logic: a Study of Quine's Philosophy* Cairo: Dar Al-Maaref, 1995.

3 - *Problematic Issues in Contemporary Islamic Thought* (Ismail et al). Cairo: Higher Institute of Islamic Thought, 1997.

4 - *Structure of Concepts*. Two Vols. (Ismail et al). Cairo: Higher Institute of Islamic Thought, 1998.

Articles:

1 - Davidson's Concept of Truth, *Arab Jouranl for the Humanities*, issue 56, Summer 1996, pp. 206 - 257. Kuwait: Kuwait University.

2 - Wittgenstein's Philosophy of. Mind, *Journal of the Faculty of Arts*, Vol. 56, Issue 4, October 1996, pp. 39 - 99, Cairo: Cairo University.

3 - Contemporary Currents in the Philosophy of Language, Beirut: *al-Fikr al-Arabi*, Issue 83. Winter 1996, pp. 53 - 77.

4 - The Concept of Knowledge in Contemporary Philosophy, *Journal of the Faculty of Arts*, Vol. 58, Issue 4. October 1998, pp. 101 - 158, Cairo: Cairo University.

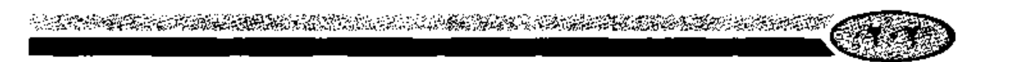
5 - Theories of Epistemic Justification, *Arab Journal for the Humanities*, Issue 69. Winter 2000, pp. 110 - 151, Kuwait University.

6 - John Searle and the Problem of consciousness, *Journal of the Faculty of Arts*, Vol. 60. Issue 4. October 2000, pp. 285 - 330, Cairo: Cairo University.

7 - Naturalistic Epistemology, *Annals of the Arts and social Sciences*. Volume 22, No. 183, Kuwait University, 2002.

8 - Is the Mind a Computer Prgram ? In Applied Philosophy, Cairo: Al-Dar Al-Masria Al-Suoudia, 2005.

9 - Grice's Intentionalistic theory of Meaning, Annals of The Arts and Social Sciences, Kuwait University, Monograph 230, 2005.



MONOGRAPH 262

John Searle's Theory of Intentionality
A Study of Philosophy of Mind

Dr. Salah Ismail

Department of Philosophy - Faculty of Arts

University of Cairo

Egypt